



مجلة متخصصة تعنى بشؤون
الفكر الديني والفلسفة الإسلامية

من الملف:

- قطب رحى الوجود؟! الإنسان في الرؤية الإنسانويّة إبّان عصر النهضة.
- الأنبياء ودورهم في الحياة الإنسانيّة فرداً ومجتمعاً.
- آية الاستخلاف قراءة مقارنة بين تفسيرين
- الإنسانويّة وجهة نظر إسلامية.
- مسألة المنهج في المشروع الفكري لحسن حنفي.

دراسات وأبحاث:

- المنهج، المنطق والمعرفة في الاتّجاه النقديّ عند أبي البركات البغداديّ.

18

ملف العدد:

الإنسان
في نظام التوحيد الإسلامي

تصدر عن معهد المعارف الحكمية

(للدراسات الدينية والفلسفية)



العدد الثامن عشر - ٢٠٠٩ - ١٤٣٠ هـ.

مجلة تعنى بشؤون الفكر الديني والفلسفة الإسلامية

تصدر طبقاً للقرار رقم ٢٠٢

قواعد النشر في المجلة

١- تنشر المجلة البحوث العلمية، والمقالات الفكرية التي تتحقق فيها الأصالة (بحيث لم يسبق نشرها).

٢- أن لا يقل البحث عن ٤٠٠٠ كلمة، وأن لا يزيد عن ١٠٠٠٠ كلمة مع ملاحظة الهوامش والمصادر والمراجع.

٣- يحقُّ للمجلة إجراء التعديلات المناسبة على البحث منفردة أو بالاتفاق مع الباحث.

٤- يخضع تسلسل المواد لاعتبارات فنية.

٥- يحقُّ للمجلة إعادة نشر المواد التي تنشرها منفصلة، أو ضمن كتاب، بلغتها الأصلية، أو مترجمة إلى لغة أخرى.

المحتويات

الملف الأول:

الإنسان في نظام التوحيد الإسلامي

الافتتاحية

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[1].

ربما لا يبالغ المرء عندما يعتبر أن هذه الآية الكريمة تكشف عن الإطار العام الموجِّه للنظرة التي ينبغي أن تتشكل النظرة إلى الإنسان على ضوئها وتهتدي بهديها. فالإنسان وفق هذه الرؤية هو المخلوق الوحيد المرشح للتشرف بمنصب الخلافة لله سبحانه. وعلى ضوء هذه الآية التي تعد من المحكمات رغم بعض الاختلاف في فهمها وتفسيرها، يجب أن تفسر كل النصوص الإسلامية القرآنية وغير القرآنية، سواء كانت تمجد الإنسان وتعلي شأنه أم تحط من شأنه وتهبط به إلى درجات أدنى مما يرغب الإنسان أن يكون. وقد بدأ المفسرون مع بدايات مشوار علم التفسير اكتشاف دلالات الآية على التكريم الإلهي للإنسان، فهذا هو الفخر الرازي يقول في تفسير الآية: «اعلم أنّ هذه الآية دالّة على كيفيّة خلقة آدم عليه السلام وعلى كيفية تعظيم الله تعالى إياه، فيكون ذلك إنعاماً عاماً على جميع بني آدم...» وأثار المفسرون تساؤلات عميقة حول المراد من المستخلف والمستخلَف، فهل الخليفة هو آدم عليه السلام أم النوع الإنساني؟ وهل المخلوف هو الله أم نوع آخر من المخلوقات التي كانت

(١) سورة البقرة: الآية ٣٠.

تعمر الأرض وتفسد فيها وتسفك الدماء، على حد تعبير الملائكة؟

وعلى أي حال، إذا أردنا استكشاف النظرة القرآنية إلى الإنسان، فإننا نلحظ نظرة إليه تختلف عن النظرة إلى غيره من الموجودات التي خلقها الله تعالى على الأرض أو خارجها.

وإذا أردنا استنطاق الآية الشريفة وحدها فإننا نرى فيها نقاطا تستحق أن يتوقف عندها هي:

أهميّة خلق الله لهذا الكائن المسمى بالإنسان، فإنه سبحانه مع كثرة ما خلق لم يطرح موضوع الخلق على أحد من عباده الذين منّ عليهم بالإيجاد، ولم يطرح سوى خلق الإنسان وجعله في الأرض.

لم يرد الله سبحانه، بحسب الآية، اعتراض الملائكة أو تساؤلهم حول استخلاف الإنسان في الأرض، بل ربما يبدو من الآية إقراره لمنشأ تساؤل الملائكة، إلا أنه لا يرى سبحانه في سفك بعض البشر الدماء وإفسادهم في الأرض ما يحول دون تنفيذ ما عزم عليه.

ترتب مصلحة على خلق الإنسان هي أهم من المفاسد التي تلازم خلقه بالطريقة التي خلقه الله عليها. وهذه المصلحة هي التي تبرر خلقه سبحانه للإنسان رغم إفساده وسفكه الدماء.

شعور الملائكة بمنافسة هذا المخلوق الجديد لهم، وقد يستفاد هذا المعنى من خلال ذكر الملائكة فضيلة التسبيح والتقديس، وهما الفضيلتان اللتان يمتاز بهما الملائكة، وكأن الله بعد رده اعتراض الملائكة يريد أن يقول إن تسبيحكم وتقديسكم لا يعطيكم أفضلية على هذا المخلوق الجديد، ولا تفوقا عليه.

إن الأرض وما عليها مسخرة لخدمة المخلوق الجديد، وما بعد هذا التفويض والتسخير من كرامة.

هذا غيض من فيض ما يمكن استكشافه من الآية، وربما يساعد التدقيق في مطاويها اكتشاف الكثير من الدلالات التي يتسع لها المجال. ومن هنا ننتقل إلى البحث حول نظرة القرآن إلى الإنسان واكتشاف أهم العناصر التي تميّز الإنسان بحسب الرؤية القرآنية.

النظـرة القرآنيـــة إلى الإنســـــان:

يكشف القرآن الكريم عن مجموعة من العناصر التي تشكل نظرته إلى الإنسان لا تتوفر في غيره من المخلوقات.

أ- الحريــة:

يتميـز الإنسان بالقياس إلى غيره مـن المخلوقات بالحرية التي هي الأساس في تشريف الإنســان والحط مــن كرامته على حد سواء، فالله سبحانه خلق الإنســان وأراد له أن يكون حــراً على مستــوى التشريع حيث لم يقبل لهـذا المخلوق أن يكون متدينــاً بالإكراه والإجبار فقــال سبحانــه: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾، بـل يحكي الله لنا عن امتيـاز للإنسان شرّفه بأهلية الاستعداد لتحمُّل الأمانة التـي نأت سائر المخلوقات بنفسها عـن حملها؛ حيث يقول سبحانه: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾.

ب- التكريـم الذاتــي:

يتمتّـع الإنسان بكرامة ذاتيــة مستمدّة من أصل الخلقة الإلهيّة له، وليست هذه الكرامة اعتبارية أو مستمدة من القوانين، بل القوانين والتشريعات الإلهية والبشرية يجب أن تتأسس وفـق التكريم الإلهـي للإنسان في عالم التكوين، وذلك لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾.

ج- تسخير سائر المخلوقات له

لم يبخل الله على الإنسان بعد أن خلقه وشرّفه، بل أفاض عليه نعمه كافة وجعل الأرض ومــا عليها في خدمتــه تسهيلا لمعيشته وتيسيـراً لسبل تكامله، فقال سبحانــه: ﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾، وقال: ﴿وَسَخَّر لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَآئِبَينَ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾، وقال: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَن تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾. إلى غير ذلك مما يحفل به القرآن من مؤشرات على تمييز الإنسان على غيره من المخلوقات.

وعلـى ضوء مـا تقدم نخلص إلى ضرورة أن تكون هـذه القواعد العامة الموجهة لحركة التكوين قواعد موجهة لحركة التشريع والتقنين، وبالتالي يمكن الجزم بأن كل ما يحط من كرامة الإنسان يقع في الخط المقابل للدين بعامة وللإسلام على وجه التحديد.

وفي محاولة من مجلة المحجة لتظهير هذه العلاقة الحميمة بين الإنسان والدين، يأتي هذا العدد الذي يحتوي على عدد من المقالات تعالج موقع الإنسان في نظام التوحيد الإسلامي، كمـا في نظـام التشريـع. واحتوى العدد على مجموعـة من المداخلات التـي ألقيت في ندوة فكرية خصصت لمناقشة المشروع الفكري للدكتور حسن حنفي، وأخيرا ختمنا العدد بمقالة في بـاب الدراسات حول المنهج الفلسفـي الذي اختط أبو البركات البغدادي أسسه ومعالمه. تأمـل هيئة المجلـة أن يكون في هذا العـدد إضافة إلى الفكر الإسلامـي والإنساني، أو على الأقل فتحاً لباب النقاش في هذه الموضوعات التي عالجناها. وعلى الله قصد السبيل.

محمد حسن زراقط

الإنسان في نظام التوحيد الإسلامي

- قطب رحى الوجـــود؟! الإنســـان في الرؤيـــة الإنســـانويّـــة إبّـــان عصـــر النهضـــة.
- الأنبياء ودورهم في الحيـــاة الإنسانيّـــة فـــرداً ومجتمعـــاً.
- آيـــة الاستخـــلاف: قـــراءة مقـــارنـــة بين تفسيريـــــن.
- اللغـــــة، الإنســـــان، الديــــن.
- التربيـــة الدينيّـــة ودورهـــا في حيـــاة الفـرد والمجتمع.
- الإنسانويـــــة، وجهـــة نظـــــر إسلاميـــــة.

قطب رحى الوجود؟!

الإنسان في الرؤية الإنسانويّة إبّان عصر النهضة

السيد محمود نبويان[1]

تعريب: محمد حسن زراقط

مدخل:

الإنسانوية من العلامات الفارقة التي طبعت رؤية الحداثة إلى العالم، إلا أن ذلك لا يعني أن سائر المذاهب تحط من قيمة الإنسان، بل هو كائن محترم في أكثر المذاهب الفكرية والأديان السماوية؛ حيث تعطي للإنسان مكانة مرموقة بين سائر موجودات العالم. ومن الأديان التي تحترم الإنسان نشير إلى الإسلام حيث ورد في القرآن الكريم: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾[2]

مقالة منشورة في مجلة رواق أنديشه (رواق الفكر) العدد ١٥، عام ١٣٨١هـ. ش.

قطب رحى الوجود؟!

الإنسان في الرؤية الإنسانويّة إبّان عصر النهضة

أضف إلى ذلك أنّ الله لم يعقب بتحسين فعله في مورد من القرآن كما عقب ووصف نفسه بأحسن الخالقين بعد الحديث عن كيفية خلق الإنسان ومراحله: **﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾**[٣] وعلى ضوء ذلك يبدو السؤال عن المراد من محورية الإنسان في الحداثة مشروعاً ومبرراً، فما المقصود من كون الإنسان هو المحور في الرؤية الكونية الحديثة التي لا ترجع في تاريخها إلى أكثر من خمسمائة سنة؟[٤]

وسوف نسعى لتقديم جواب عن السؤال المذكور أعلاه، ونشرع في تحليل الأفكار من تعريف الإنسانوية، ونشرح بعد ذلك موقف الإسلام من الإنسان، ونختم أخيرا بالمقارنة بين الإسلام والحداثة والمذاهب الفكرية التي نبتت في فضائها.

الإنسانوية (هيومانيسم)[٥]

لا بأس من الدخول إلى معالجة الموضوع من باب التعريف اللغوي، مشفوعاً بعد ذلك بذكر المعنى الاصطلاحي، بما له من الدلالة في العلوم والمعارف المرتبطة.

المعنى اللغوي:

مصطلح «إنسانوية» ترجمة لكلمة (Humanism) في اللغة الإنجليزية وغيرها من اللغات اللاتينية، وتذكر كتب اللغة لهذا المصطلح معاني عدة منها:

١- الطبيعة والماهيّة الإنسانيّة

٢- التخصّص العلمي والبحث حول العلوم الإنسانيّة[٦]

٣- عندما تستعمل هذه الكلمة مع الحرف الكبير (H) يقصد بها الحركة الفكرية والعلمية التي حصلت في الغرب إبان ما يعرف بعصر النهضة حيث ظهرت الرغبة الشديدة في الرجوع إلى التراث اليوناني والروماني.

٤- طريقة خاصة أو حالة من الفكر أو العمل تتركز حول بعض المثاليات الإنسانية.[٧]

٥- منهج فكري يؤمن بأولوية الإنسان وتفوقه على سائر المفاهيم الميتافيزيقية أو الانتزاعية.[٨]

٦- نظام من المعتقدات أو المعايير المتعلقة بالحاجات الإنسانية، دون أن يكون لها صلة بالفكر الديني.[٩]

٧- الاعتقاد بإمكان حصول الإنسان على السعادة والرضا دون أن يكون مؤمناً بدين من الأديان.[١٠]

٨- كلمة (Humanism) مشتقة من الكلمة اللاتينية (Humus) التي تدل على التراب أو الأرض، وقد كانت تستعمل أولاً في مقابل أحد معنيين، هما:

أ- الموجودات الأرضية غير الإنسان كالحيوانات مثلا.

ب- مرتبة من الوجود؛ أي المجردات، وكان يستعمل هذا المصطلح في هذا المعنى في أوائل القرون الوسطى. وقد كان يميز الباحثون والكنسيون بين المجالات المعرفية المستفادة من الكتاب المقدس (divinitas)، وبين ما يتعلق بالحياة الدنيوية للإنسان (humanitas)، ولما كان القسم الأهم من المعارف الإنسانية قد استفيد من اليونان والرومان كان يستخدم لفظ (umanisti أو humanists) للدلالة على المشتغلين بهذه العلوم والمعارف بالنظر إلى كونهم من الإيطاليين.[١١]

المعنى الاصطلاحي:

ما تقدم يرتبط بالأصول اللغوية لكلمة (Humanism)، وأما حول المعنى الاصطلاحي للكلمة فإنها تستعمل عادة في معان ثلاثة، هي:

المعنى الأول:

يرتبط المعنى الاصطلاحي الأول بالمرحلة اليونانية القديمة وعصر النهضة. ويبدو من النظر في تاريخ الفلسفة الغربية في العصر اليوناني أن الإنسان كان محور الاهتمام. ويمكن إرجاع ذلك إلى عاملين اثنين:

أ- العامل المعرفي:

تمثل الأفكار الإيليائية باباً تسرب منه الشك إلى المعرفة الإنسانية؛ حيث إن الإيليائيين

يظهـرون عـدم ثقتهم بالمدركات الحسيـة نتيجة الأخطاء التي يقع فيهـا الحس، ومن جهة أخـرى تضارب المفكريـن والفلاسفة في نظرياتهم وتصوراتهم حـول الوجود والعالم، وقد أدى ذلـك كلـه إلى الشك وعدم الاطمئنان بالمعرفة الإنسانيـة. ومن ذلك إنكار بارمنيدس الصـيرورة والحركة في العالم، واعتقاد هراقليطس بأن العالم مملوء حركة، وقد أدى هذا التناقض إلى شك في وجود الحقيقة والشك في إمكان التعرف عليها.[١٢]

وعلى هذا الأساس، هز الشك أركان المعرفة الإنسانية بأسرها، وذلك أن طريقيّ المعرفة الوحيديـن همـا العقل والحس، وكل منهما يقع في ما لا حصر لـه من الأخطاء، وبالتالي لا يمكـن الاطمئنـان إلى ما يكشـف عنه، والنتيجـة الطبيعية لهذه النظرة هـي الشك في كل معرفة.[١٣]

وينسب السوفسطائيون أنفسهم إلى الشكاكين لأسباب عملية،[١٤] ويؤمن هؤلاء بأنه ما دامت وسائل الإدراك البشري غير مأمونة ولا معصومة من الوقوع في الخطأ، فإن الإنسان لا يملـك أي ضمانـة لصحة معارفـه ولتصوارته عـن الحقيقة وتطوّر هـذا الموقف السلبي المشـكك إلى موقـف يرى أن الإنسان نفسه هو المعيار وليس وراءه أي حقيقة ليبحث عنها أو يسعى للقبض عليها، فهو الحقيقة الوحيدة وهو الذي يخلقها.

وما زال شعار بروتاغوراس يدوي في أروقة الفلسفة حيث يقول: «الإنسان هو مقياس كل شـيء، مقياس وجود الأشياء الموجودة، ومقياس عدم الأشيـاء المعدومة».[١٥] وهكذا تسنم الإنسان عند بروتاغوراس سدة المعرفة وصار هو المحور للوجود بحيث هو الذي يضفي على الأشياء وجودها وهو الذي يضفي عليها عدمها.

ويضـاف إلى ذلك أن السوفسطائيين كانوا يتمتعون بقدرات فائقة في الكلام والمرافعة، وقـد سمح لهم ذلك بالخوض في مسائل عدة فلسفية وقانونية، حيـث كانت المهنة الأثيرة لديهم هي الدفاع والمرافعة بالنيابة عن أصحاب الدعاوى لدى المحاكم، ومن هنا برعوا في تحوير القضايا التي يرافعون عنها وتحويلها لصالح موكليهم.[١٦]

ويبدو أنهم استساغوا طعـم الانتصار في الحروب القانونية التي خاضوها في المحاكم، وصعب عليهم الاعتراف بوجود حقائق منفصلة عن الإنسان الذي هو هم. وقد كانت العلوم اللغويـة وفنون البيان من العلوم المهمة التـي تخدم أغراض السوفسطائيين، ونتج عن ذلك الاهتمـام تطور هذه العلـوم ونموها، وأما الفلاسفة والمتخصصـون بالعلوم التجريبية فلم

يولوا هذه العلوم أهمية تذكر.(17)

ب- العامل الاجتماعي

لقد أدى ظهور الدولة المدنيّة في اليونان، إلى الإحساس بضرورة تربية وتدريب بعض الأفراد على فنون إدارة هذه الدول. ولم يكن في الميدان من يملك الاستعداد الكافي للقيام بأعباء هذه المهمة غير السوفسطائيين، وهكذا تولوا هم هذه المهمة وبالتالي صار الإنسان محور اهتمامهم وقطب رحى عنايتهم، وصار شغلهم الشاغل البحث حول الإنسان وطباعه وكيفية ضبط سلوكه وتعامله مع أقرانه وأبناء نوعه، وما شابه من الأبحاث التي تدور حول الإنسان.

إذا، تبدل محل الاهتمام العلمي من البحث النظري حول الكون والوجود إلى البحث العملي حول الإنسان وطرائق تربيته وتعليمه. وهكذا كانت الحقبة اليونانية هي حقبة الاهتمام بالإنسان والسهر على تحسين ظروف عيشه في هذه الدنيا وبحث كيفية إشباع حاجاته الأساسية.(18)

وبعد زوال الكيانات السياسية اليونانية واضمحلال الحضارة اليونانية، ورث الرومان الفكر اليوناني وسعوا لتطوير ما ورثوه من فكر وثقافة واستخدامه لإحداث تحول في ثقافتهم وفنهم وأدبهم. إلا أن ظهور المسيحية وانتشارها في أوساط الرومان أعطى الأوضاع وجهة مختلفة عما كانوا يخططون له.(19)

وكان الاختلاف في النظرة إلى الإنسان عميقا بين الطرفين؛ حيث كانت تقضي تعاليم بولس وغيره من الرسل، بأن الإنسان في حد ذاته فاسد، لا يقدر على التخلص من الشر المتأصل فيه نتيجة الخطيئة الأولى. وقد دبرت العناية الإلهية وقضت بأن يرسل الله ابنه المجسد على هيئة الإنسان ليفديه ويخلصه من تبعات الخطيئة الأصلية، وكل ذلك سببه اللطف والرحمة والتدبير الإلهي، وتبعاً لهذا المعتقد أخذ المسيح لقب الفادي، لافتدائه الناس بالموت على الصليب.(20)

والفرق بين هذه النظرة المتشائمة إلى الإنسان والنظرة الموروثة عن اليونان شاسع لا يحتاج إلى توضيح، ومثل هذه النظرة إلى الإنسان لا تتركه في منزلة يستحق عليها أن يكون موضوعاً للبحث والدرس؛ ولذلك نرى أن الإنسان الذي كان محور البحث في العصر اليوناني وبعدهم عند الرومان أنزل عن عرش الاهتمام وحل محله غيره في القرون الوسطى، وتحول

محور الاهتمام إلى البحث حول الله، بل صارت الفلسفة خادمة للبحث اللاهوتي. وعلى ضوء ذلك يصبح من الطبيعي أن يعود الإنسان إلى لائحة الأولويات بعد ضعف المسيحية في عصر النهضة.

وقد سعى علماء عصر النهضة وروادها للقضاء على تعاليم القرون الوسطى وثقافتها وصوبوا على المسيحية أيضاً، ودعوا إلى العودة إلى إحياء الثقافة الكلاسيكية القديمة، وتحول الناس جميعاً الشاعر منهم والكاتب والخطيب والباحث والإنسان العادي تحولوا جميعاً إلى إنسانويين، ومن هنا ينظر إلى عصر النهضة بوصفه عصر الولادة الثانية للثقافة والآداب القديمة.[٢١] وبعبارة أخرى يمكن القول إن السمة البارزة في الفكر الإنسانوي لعصر النهضة هي التعلق الشديد والحب الزائد لكل ما له صلة بالعصر اليوناني.[٢٢]

وبناء على ذلك كله تحول الإنسان إلى محور البحث والتفكير في عصر النهضة في المجالات الثقافية المختلفة، (الأدب، والشعر، والتاريخ، واللغة)، هكذا تتضح حدود المعنى الاصطلاحي الأول لكلمة إنسانوية، أي سيطرة الإنسان والقيم الإنسانية على الدراسات النظرية والعملية، وهي السمة المشتركة بين عصر النهضة وما فيه من علوم والعصر اليوناني وما فيه أيضاً.

٢- المعنى الاصطلاحي الثاني

مضافاً إلى المعنى المشار إليه أعلاه أي الاهتمام بالإنسان وجعله محور الاهتمام في الفكر والثقافة وبخاصة على صعيد الأدب، هناك معنى اصطلاحي ثان لهذه الكلمة بدأ بالرواج انطلاقاً من القرن الثامن عشر الميلادي، وهو المراد من كلمة إنسانوية (humanism) عندما تستعمل في الرؤية الكونية المعاصرة والعالم الراهن.

وبكلمة موجزة، الإنسانوية الحديثة هي: نظام فكري منسجم ومحدد، له دعاواه الأنطولوجية والمعرفية، والأنثربولوجية، والأخلاقية والسياسية، والتعليمية.[٢٣]

وعلى ضوء التعريف المتقدم، الإنسانوية الحديثة هي تيار فكري ونظام فلسفي له وجهات نظره الخاصة في صعد عدة، ولتتضح معالم هذا التيار لا بد من النظر إليه من الزوايا والأبعاد الآتية:

أ- النظرة إلى الإنسان (الإناسية)

أكثر الأشياء والأمور أصالة في الإنسانوية هو الإنسان، بحيث إن كل الأفكار النظرية والعملية المطروحة في فضاءات هذا الاتجاه تدور حول محور أساس هو الإنسان. بل لا يرى أصحاب هذه النزعة أن لا وجود لشيء هو أكثر كمالاً وشرفاً من الإنسان؛ ولذلك يجب أن تكون جميع الموجودات بخدمة كل منها بحسبه، وأما الإنسان فليس مسخراً لخدمة أي شيء من موجودات هذا العالم.(٢٤)

وقد اكتسب الاتجاه الإنسانوي بعده الفلسفي إثر الجهود التي بذلها رينه ديكارت (١٦٥٠ - ١٥٩٦)، الذي يوصف بأنه أب الفلسفة الحديثة؛(٢٥) حيث أعطت أفكاره للإنسان موقعاً مهماً لم يعرفه في الفكر الغربي من قبل. فقبل ديكارت كان الوجود المطلق هو وجود الله، وأما سائر الموجودات فوجودها تابع لوجوده وهي مفاضة منه، بل حتى المعرفة الإنسانية كانت تفسر بالإلهام الإلهي للإنسان والمعرفة الملهمة هي المعرفة اليقينية الوحيدة. وبانحسار القرون الوسطى بدأ الشك يسري في ثنايا المعتقدات المسيحية، حتى وصل الأمر إلى الشك في وجود الله، ومن هنا لم يعد ممكناً تبرير المعرفة الإنسانية بالإلهام الإلهي، ومن هنا احتاج ديكارت إلى البحث عن أساس آخر تستند إليه المعرفة والوصول إلى اليقين.

ويمكن اختصار حاصل الجهود التي بذلها ديكارت في سعيه للبحث عن أساس تبتني عليه المعرفة الإنسانية، وقد رأى مفكرو الغرب وفلاسفته هذا الأساس جديداً صالحاً لبناء الأفكار والنظريات عليه. وهذا ما أدى إلى اعتبار ديكارت أب الفلسفة الحديثة. وجوهر الأساس الديكارتي للفكر يتمثل بعدّه الإنسان ووعيه منطلقاً لسائر الأشياء المحيطة به. وهذا الوعي الإنساني هو المحور الذي تدور حوله جميع الحقائق و المعارف اليقينية حول الأشياء وصفاتها المنسوبة إليها. وهذا ما يستفاد من الكوجيتو الديكارتي القائل: «أنا أفكر إذاً أنا موجود»، فهذا معناه أن حقيقة الذات فضلا عن الأشياء المحيطة بها تستمد من الفكر والوعي الإنساني بها، ومآل هذا التصور تقديم رؤية جديدة إلى الإنسان. ومن هذه الفكرة وما شابه تحول الإنسان الحديث إلى محور تدور حوله الأشياء، والأبرز على هذا الصعيد هو الجانب السلبي أي نفي الأصالة عن كل ما سوى الإنسان.

وبعبارة أخرى سلبت صفحة المحورية عن أي شيء آخر غير الإنسان وخارجه، ومن ذلك الدين والتقاليد والسلطة السياسية، وذلك في مجالي المعرفة والقيم، وصار الفكر

الإنساني والتجارب الراهنة له هي محور المعرفة ومصدر القيمة. وبعبارة الفقهاء لم تتمتع بالحجية أي معرفة تستمد من خارج حدود التجربة الإنسانية، وبدل أن يستمد الإنسان أفكاره وقيمه ومعارفه من النص الديني ومن التراث والتقاليد صار هو نفسه بنسخته الراهنة المصدر والأساس الذي تبنى عليه سائر المعارف والقيم.

وعلى هذا الأساس لم يعد هدف الإنسان وغايته التي يسعى إليها ولا موقعه في الوجود مخططاً له من قبل، بل إن غاية الإنسان وهدفه وتعريفه يستمدان من الذات الإنسانية نفسها وعلى حد تعبير بيتر: يجب أن يكون الإنسان ذاتي التعريف (self defining subject).[٢٦] أو فقل إن الإنسان الديكارتي الجديد يستطيع معرفة نفسه على أكمل وجه دون تدخل من الله أو غيره من الموجودات.[٢٧]

وتابع عدد من الفلاسفة الأوروبيين مسيرة ديكارت، وعلى رأس هؤلاء يمكن الإشارة إلى الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (١٨٠٤- ١٧٢٤) الذي أكمل الصورة الديكارتية ورفع من قيمة الدور الإنساني في المعرفة، يمكن القول: إن الفلسفة النقدية لكانط فتحت الباب واسعاً في وجه الإنسان ليكون جوهر الأشياء والسر الكامن فيها.[٢٨] وصفوة القول: إن الاتجاه الإنسانوي أعطى للإنسان تعريفاً جديداً؛ بحيث لم تعد قيمة الإنسان مستمدة من جذره الإلهي، صارت قيمته تابعة لقدراته العقلية وقدرته على تنظيم العالم من حوله. وأما غاية الإنسان وهدفه فلم يعودا العبادة والعشق لله ولا للجنة الملكوتية، بل في مدى عملانية البرامج والخطط التي يبتكرها الإنسان اعتماداً على عنصري العقل والخيال اللذين يعملان من أجل هذه الدنيا فحسب. وقد تطورت هذه النزعة إلى أقصى مدياتها على يد الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر، حتى وصلت إلى حدود الدعوة إلى استبدال الإله المتعالي بالإله الإنساني؛ وذلك في تصريح سارتر بأن الفلاسفة الإنسانويين لم ولا يحاولون الانعتاق من العبودية لله والإيمان به بما هو وجود متعال، بل كل ما فعلوه هو أنهم استبدلوا اسماً باسم.[٢٩]

ب- الرؤية المعرفية

تبنى إنسانويو عصر النهضة مواقف خاصة بهم من المعرفة وأدواتها، وتتمثل أبرز عناصر هذه الرؤية المعرفية في الاعتماد على العقل بل الثقة المفرطة فيه على صعيد فهم العالم، وفي الشك في كل شيء والاعتقاد بإمكان إبطال أي عنصر من العناصر المكونة

للمعرفة الإنسانية. (والعقل بحسب هذه الرؤية هو العقل الحديث الذي تتكون مادته الاولى من الطبيعة وتنحصر بها. وبعبارة أخرى العقل الذي مصدر معارفه وميدان عمله هو عالم المادة والطبيعة، وأما سائر المصادر المرشحة للمعرفة فلا تقدم للإنسان ما يطور معارفه مما يمكن الوثوق به.

وأشد عناصر الرؤية المعرفية الإنسانوية كثافة وغلظة هي الإصرار على عدم إعطاء أحد أو جهة كائنة من كانت حق ادعاء القبض على الحقيقة وامتلاكها؛ أي أن عقل عصر النهضة الشكاك انطلق من مسلمة حاصلها أن كل دعوى معرفية يمكن أن تخضع للاختبار ولا يحق لجهة ادعاء العصمة.[٣٠] وبالتالي كل دعوى تطرح لا بد من اختبارها وتقييمها ودراسة عللها ومناشئها، فإذا تبيّن استنادها إلى غيبي فإن مثل هذه الدعوى تسقط عن درجة الاعتبار.[٣١]

وعلى ضوء هذه الرؤية المعرفية تدّعي الإنسانوية قدرة الإنسان على فهم العالم دون حاجة إلى أي مصدر ديني أو وحياني، وقد ساعد تطور العلوم التجريبية والنجاحات التي أحرزها العلماء في مجال فهم العالم، ساعد ذلك على مزيد من الثقة بالنفس والإحساس بعدم الحاجة إلى النصوص الدينية ولا خشية مخالفتها.[٣٢]

ولا تنفصل المعرفة عن الهدف والغاية التي من أجلها يتم التعرف لتكوين المعرفة، وإذا كانت المعرفة قبل عصر النهضة تراد من أجل اكتشاف أسرار الكون بما هو فعل من أفعال الله، فإن المعرفة في عصر النهضة تراد من أجل هدف آخر مختلف تماماً وهو مساعدة الإنسان على التنبؤ بالمستقبل لمزيد من القدرة على التحكم بالطبيعة والسيطرة عليها، وكل ذلك من أجل تسهيل الحياة والعيش بشكل آمن مطمئن وأكثر راحة، وهذا يعني أن تأخذ المعرفة طابعا آلياً.[٣٣]

ج- الرؤية الأنطولوجية

تنكر الإنسانوية وجود أي شيء خارج نطاق المادة وعالم الطبيعة، كما تنكر بناء هذا العالم على الهدف أو أن أشياء هذا العالم مرتبة كل شيء في مكانه، كما لا تقبل الإنسانوية وجود نقطة افتراق بين عالم الطبيعة وما وراءها يؤدي إلى كون الله هو منشأ الموجودات والقيم. ومن هنا، فإن كل محاولات البحث عن الله والاستدلال على وجوده هي محاولات عبثية لا طائل من ورائها، مهما كانت طبيعة هذه الأدلة والبراهين، فلسفية أم كلامية أم

كونيــة.[٣٤] ومن جهة أخرى، لا يمكن إثبات وجود الله بواسطة الوحي أو المعجزة؛ لأن العلم استطــاع أن يثبــت أن كل النصوص التي تُدّعى لها القداسة هــي نصوص إنسانية، أنشأها بشــر كانوا يعيشون في الخيام ويكسبون قوت يومهم مــن الزراعة والرعي. وتعمم إنسانوية عصر النهضة هذا الموقف من التراث الديني على جميع الأديان وكتبها المقدسة، يستوي في ذلــك القرآن وكتب الديانة البوذية وغيرهما من الأديان المعروفة في العالم، ولا يستطيع أي ديــن من الأديان ادعاء مجيئه من ما وراء عالم الطبيعــة.[٣٥] وعلى ضوء ذلك كله، يصبح تعبــير «الله المتعالي» تعبيراً لا يؤدي معنى واضحــاً، إن لم نقل إنه يتحول إلى كلام لا معنى له. بل كلمة الله نفسها لا معنى لها إن فصلناها عن الآثار النفسية والاجتماعية والأخلاقية التي تترتب عليها في ساحة الاجتماع الإنساني.[٣٦]

ويتسحب هذا الموقف من ما وراء المادة على مفهوم «الروح»، فالإنسان هو موجود مادي وجــزء مــن عالم الطبيعــة، وبالتالي لا توجد أي مسافــة فاصلة بين جســد الإنسان وفكره. وبالتــالي فــإن الحديث عن الروح الإنسانية الخالدة ما هو إلا تمنٍّ فارغ ودعوى لا قيمة لها، بــل هي حاصل الغرور الإنساني الذي يدعوه إلى تمييز نفسه عن سائر الموجودات الطبيعية التي لا تستطيع ادعاء توفرها على مرتبة الروح.[٣٧]

د- الرؤية الأخلاقية

انسجامــاً منها مع الرؤية العامة لها، تؤمن الإنسانويــة بأن الأخلاق لا تستند إلى مصدر فوق الطبيعة، وما قواعد الأخلاق والقيم إلا خلاصة تجربة إنسانية عاشها الإنسان واكتسبها في حياته الطبيعية، ومن هنا فإن الأخلاق تتحول إلى مفهوم لا معنى له إذا فصل عن الإنسان والتجربة الإنسانية.[٣٨] وقد أفضى هذا الموقف من الأخلاق إلى الشطب بخط البطلان على جهود جميع المذاهب والأديان التي تسعى لإثبات نظمها الأخلاقية بواسطة مصدر فوق طبيعي، ســواء كان الواسطة بينهــا وبين هذا المصدر هو مــوســى عليه السلام أم عيــسى عليه السلام أم محمد صلى الله عليه وآله، أم غيرهــم. وحيث إن هذه الأديان جميعا وصلتنا من مجتمعات زراعية ومن أناس كانوا يسكنون الخيام، فإن الأنظمة الأخلاقية التي يدعون إليها تتناسب مع ذلك العصر ومع ذلك النمــط من العيش، وبالتالي لا يمكن أن تكون القيــم الأخلاقية التي يؤسسون عليها نظامهم صالحة في عالم الحداثة، حيث إنها مبنية على مبادئ فلسفية مستمدة من اللاهوت.[٣٩] وليس ســوى التجربة الإنسانية في الحياة المعيشة في العصر الحديث مرجعا صالحا لتأسيس القيم الأخلاقية الصالحة للإنسان الحديث.[٤٠]

وفي الحقيقة ليست الرؤية الإنسانوية إلى الأخلاق سوى تفسير لها بالعواطف بالميول والمشاعر؛[41] أي أن المرجعية التي ترتكز عليها الأحكام الأخلاقية ليست سوى رغبات الإنسان وميوله، وهذا ما يعبر عنه بنتام بقوله: «الحسن هو ما أرغب فيه، والقبيح هو، أرغب عنه ولا أريده.»[42] والنتيجة التي تنتهي إليها الرؤية الإنسانوية للأخلاق هي النسبية وعدم وجود معيار كامل أو مطلق للأحكام الأخلاقية، فعندما يكون المعيار هو الميول والرغبات التي تتعارض في الضرورة في الواقع المعيش، سوف تتحول الأحكام الأخلاقية إلى أحكام نسبية تختلف باختلاف الرغبات والميول الفردية والاجتماعية.[43]

وبناء على ما تقدم يكون الاعتقاد بوجود قيم وأحكام أخلاقية مطلقة وواحدة اعتقاداً فارغاً من أي مضمون، لاستناده إلى الأماني والأحلام الطوباوية ليس إلا. وبعبارة أخرى: إن الاعتقاد بالله (الذي مات في عصر الحداثة) والاعتقاد بالمعاد والاعتقاد بوجود الشر في العالم الذي خلقه الله ما هي إلا نقائض يكذب بعضها بعضاً، وبالتالي لا يمكن أن يُبنى النظام الأخلاقي على مجموعة من النقائض ولو قدمت بصورة نظام متماسك الأطراف. ففي الإنسانوية، الإنسان وحده هو الذي يجترح قيمه وأحكامه الأخلاقية بعيدا عن أي طموحات فارغة لا تستند إلى أساس واقعي متين، الأمر الذي لم تستطع تقديمه الأديان التوحيدية المعروفة.[44]

وتمثل الحرية الشخصية ركنا ركينا بين الأصول التي تجهد الإنسانوية في الدفاع عنها، تنظيرا واستدلالا. والمعنى المقصود للحرية عندهم هو حرية الضمير الديني وحرية عدم التدين في وقت واحد، كما حرية الابتداع والإبداع دون أن يكون لأي جهة الحق في فرض قناعة على أحد أو منع أحد من التعبير عن أفكاره وقناعاته بالشكل الذي يرتأيه ويريده. ويعتقد الإنسانويون بأن بعض فترات التاريخ شهدت رقابة وحبسا للأنفاس والأصوات، ومن باب التعويض يجب الدفاع عن كل ما يمكن أن يعد مخالفة للأديان أو معارضة لها.

ومن الحريات التي يدافع عنها الإنسانويون الحرية الأخلاقية التي هي عنوان تندرج تحته مفاهيم وعناوين عدّة مثل:

الحرية الجنسية بكل المعاني المندرجة تحتها من حرية العلاقة الجنسية إلى حرية التناسل، وحرية الإجهاض، والتحكم بالمواليد وغير ذلك.

وتعطي الإنسانوية أهمية محورية للتعددية والتسامح على جميع المستويات الأخلاقية

والدينيــة وغيرها، ولو في الإطار الفردي بمعنى الحد قدر المستطاع من سلطة المجتمع على الفرد وعدم السماح له بمصادرة حريات الأفراد والتحكم في طريقة عيشهم وسلوكهم، بل إفساح المجال لكل فرد بأن يختار طريقة عيشه وفق ما يريد ويهوى.(٤٥)

مــا تقدم كله كان حــول الإنسانوية بمعنييهــا الاصطلاحيين، ويستعمــل هذا المصطلح أحيانا للدلالة على بعض المذاهب التي ظهرت في تلك الفترة كالماركسية والوجودية، ولكننا نكتفي بالمعنيين المتقدمين ولا ندخل أنفسنا في تفاصيل الحديث عن المذاهب الموسومة بهذه الصفة.

الخاتمــة والاستنتــاج:

وحاصــل الكلام في تحليل مفهــوم الإنسانوية أن هذه الرؤية بعد أن أصرت على نفي كل وجــود خــارج إطار المادة والطبيعة التي يمكــن القبض عليها بالحواســ الإنسانية حصرت الوجــود الحقيقــي بالإنســان وحصرت الوجود الإنســان بالبدن المــادي، وحولته إلى محور للوجود ومحور للقيم الأخلاقيّة، وسدّت الباب في وجه أي دعوى تأتي من خارج حدود المادة واعتبرت كل دعوى غير مادية خيالاً فارغاً لا معنى له.

الهوامش:

١- أستاذ في الحوزة العلمية وعضو هيئة البحث العلمي في معهد الإمام الخميني العالي.

٢- سورة البقرة: الآية ٢٩.

٣- سورة المؤمنون: الآية ١٤.

٤- نشرت في العدد السابع من مجلة رواق الفكر مقالة حول هذا التناقض، وقد جاء فيها أن عددا الكتاب الغربيين مختلفون حول المحطة التي انطلق منها تيار التحديث، فمنهم من يرى أنه القرن السادس عشر، ومنهم من يرى أنه السابع عشر، وآخرون يتأخرون إلى القرن الثامن عشر.

٥- Humanism

٦- العلوم الإنسانية في هذا المصطلح هي الفلسفة والآداب، والفن:

The American Heritage Dictionary of The English Language. (Pub. DELL Publishing co.. Inc., New York). 1997. p.345.

7- Webster's New College Late Dictionary. (Pub. Spring Field. Mass.. U.S.A). 1950 p. 402.

8- The American Heritage Dictionary of The English Language. ibid. P. 345.

9- Longman Dictionary of contemporary English. (Great Britain. Longman) 1990. p. 511.

10- BBC English Dictionary. (Harper Collins Publisher. London) 1993. p.574.

11- Tony Davies. Humanism. (London and New York). 1997. p.125 .

١٢- انظر: يحيى مهدوي، شكاكان يوناني، شركت سهامى انتشارات خوارزمى، الطبعة الأولى، ١٣٧٦، ص ص ٢٦- ٢٥.

١٣- انظر: المصدر نفسه، ص١١.

١٤- انظر: المصدر نفسه، ٢٥- ٣١.

١٥- فريدريك كابلستون، تاريخ فلسفه غرب (يونان و روم)، الترجمة الفارسية: السيد جلال الدين مجتبوي. شركة انتشارات علمى و فرهنگى، الطبعة الثانية، ١٩٩٠، ج ١، ص ١٠٦.

١٦- گمپرتس تئودور، متفكران يونانى، شركت سهامى انتشارات خوارزمى، الطبعة الأولى، ١٣٧٥، ج ١، صص ٤٣٦- ٤٣٠.

17- John. Monfasani. .Humanism Renaissance.. in Encyclopedia of philosophy. (Routledge. London and New York). 1998. V.4. p. 533.

١٨- انظر: يعقوب بوركهارت، فرهنگ رنسانس در إيتاليا، الترجمة الفارسية: محمد حسن لطفى، طرح نو، الطبعة الأولى، ١٣٧٦، يادداشت مترجم، ص ٩.

١٩- انظر: المصدر نفسه، ١١- ١٠.

٢٠- انظر: العهد الجديد، أعمال الرسل، وبخاصة رسائل بولس.

٢١- يعقوب بوركهارت، مصدر سابق، ص ١٢.

22- Lewis W. Spitz. ،Humanism،، in Encyclopedia of Religion. v.5، (Simon & Schuster Macmillan)، 1995، p.577.

23- John، Mofasani. Humanism Renaissance. Op.Cit.

٢٤- رنه گنون، بحران دنياى متجدد، الترجمة الفارسية: ضياء الدين دهشيرى، انتشارات أمير كبير، الطبعة الثانية، ١٣٧٢، ص ٩.

25- Susan، Castagnetto، ،Rene Descartes،، in History of philosophy، (Harper Collins publishers، New York)، 1993، p.107.

26- David، west، an introduction to continental philosophy، (1st ed.، polity press)، 1996، p. 13.

٢٧- انظر: دان كيوپيت، درياى إيمان، الترجمة الفارسية: حسن كامشاد، انتشارات طرح نو، الطبعة الأولى، ١٣٧٦، ص ١٦٢.

٢٨- انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٦.

29- Tony، Davies، OP. Cit. p124.

30- Monfasan John، Op. Cit.، pp. 529-530.

31- Kurtz، Paul، Toward a new Enlightenment، (eds، Vern L. Bullough، Tim Madigan)، 1994، p.51

32- West، David، Ibid، p.11.

33- Ibid، p.13.

34- Kurtz، Paul، Op. Cit. pp. 50-51

35- Ibid، pp.189-190.

36- Ibid، P.191.

37- Ibid، p.190.

38- Ibid. p. 50.

39- Ibid. p. 190.

40- Ibid. p.51.

41- Sentimentalism

٤٢- آر. بلاستر آنتونى، ليبراليسم غرب: ظهور و سقوط، الترجمة الفارسية: عباس مخبر، نشر مركز، الطبعة الثالثة، ١٣٧٧، ص ٢٠٢.

43- Kurtz. Paul. Ibid. pp. 52-53.

44- Ibid. pp. 53-55.

45- Ibid. Pp. 60. 194-195.

الأنبياء ودورهم في الحياة الإنسانيّة فرداً ومجتمعاً

محمد حسن قدردان قراملكي[١]

تعريب: محمــد حســن زراقط

تهـدف هذه المقالـة إلى شرح وبيـان دور الأنبيـاء والأديان، بشكلٍ عـام في ساحة الاجتمـاع الإنسـاني. وقد أكّدنـا في القسم الأوّل مـن المقالة أنّ الحالـة العامّة للناس جميعـاً هي عدم توفّرهـم على معرفة كاملة بالمبـدأ والمعاد وما بينهمـا، والأنبياء هم الذين نقلوا الناس من حالة الجهل بهذه المعارف إلى حالة العلم بها، وسعوا إلى تهذيب الفكر الإنسانيّ ممّا علق به من شوائب الخرافات ولوثها، كما سعَوا إلى تهذيب سلوكه وطريقـة عيشه. وقـد قدّم الدين إلى الأخـلاق مساعدةً مهمّةً علـى صعيد الضمانات التطبيقيّـة، كما على صعيد بيـان الأسس والمنطلقات. ما يخفّف وطـأة المادة والحياة الماديّة عـن الإنسان. وأمّا القسم الثاني من المقالة فقد خصصّناه للحديث عن جوهر الديـن وسلـوك الأنبياء في المجتمـع الإنسانيّ. ودورهـم الذي لعبـوه على صعيد تحقيق الأمن الاجتماعيّ ورفع النزاع والاختلاف. وختمنا المقالة بالحديث عن دور الأنبياء في التقدّم العلميّ والمعرفيّ للحضارات الإنسانيّة.

١- نشرت في مجلة قبسات الإيرانية، العدد ٢٨.

المقصود من الدور:

تُستخدم كلمة «دور» (function) في الدراسات الاجتماعيّة، ويُراد بها معنى عاماً يشمل: الخدمات والغايات، والأغراض، والآثار والتبعات، الخفيّة والظاهرة، المباشرة المقصودة وغيرها، ممّا يقدّمه الدين إلى المجتمعات البشريّة، وبها قوام الجماعة الإنسانيّة وتوازنها.[٢] وأمّا في الدراسات الدينيّة وفي هذه المقالة أيضا، فإنّ المراد من كلمة دور هو مطلق الخدمات التي يؤدّيها الدين والآثار التي تترتّب عليه، بغضّ النظر عن كونها مرتبطة بالفرد مباشرة أو المجتمع بشكلٍ عام.

وليس البحث عن دور الدين والأنبياء موضوعاً بكراً، فلقد بحث المتكلّمون عنه تحت عناوين عدّة منها: فوائد البعثة، وآثار الإيمان والدين، وغير ذلك من العناوين؛ ولكن حدّة البحث وضرورته تطوّرت إثر الحديث عن إمكانيّات استبدال الدين بغيره من العلوم كعلم الاجتماع وعلم النفس وغيره من العلوم التي رُشّحت لمنافسة الدين. ومن هنا، شرع المهتمّون بالدراسات الدينيّة في معالجة الموضوع بشكل مختلف ونظرة غير النظرة السابقة. ومن هنا يمكن القول: إنّ البحث حول دور الدين وإمكان منافسة العلوم الأخرى له، لهو مسألة من مسائل علم الكلام الجديد. وعلى أيّ حال سوف نحاول في هذه المقالة بيان دور الدين بالنسبة للإنسان فرداً ومجتمعاً.

المبحث الأوّل:

دور الدين على الصعيد الفرديّ:

سبق منا القول: إن المقصود من الحديث عن «دور» هو الحديث عن التحوّل الذي يحدثه الدين في الفرد أو المجتمع. ويمكن النظر إلى الآثار التي تترتّب على الدين من زاويتين زاوية الفرد وزاوية المجتمع. وبعبارة أخرى: يمكن القول إنّ للدين دورين أحدهما اجتماعيّ والآخر فرديّ وسوف نحاول أولا معالجة الدور الفرديّ للدين، لندلف بعد ذلك إلى الحديث عن الدور الاجتماعيّ.

١- إنتاج المعرفة

تنطلق رحلة المعرفة عند الإنسان من الحسّ والتجربة، فالحواسّ هي الوسيلة الأولى

التـي تسمح للإنسان باكتشاف العالم المحيط بـه، ثم بعد تطوّر مداركه وبلوغه سنّ الرشد المعـرفيّ تنفتح له آفاق معرفيّـة جديدة. وقد كانت مسألة المعرفة مـن المسائل المعقّدة التي توقّـف عندها المشتغلون بالبحث الفلسفيّ وغيره من الميادين، حيث أنكرها السوفسطائيّين بشـكل كامـل تقريباً، وتطوّر إنكار المعرفة في الفكر الغربيّ وأخـذ أشكالا عدّة منها التمييز الكانطـيّ المعروف بين «النومن والفنومن»، وغيرها من المواقف الإبستمولوجيّة التي تندرج جميعـاً تحت عنوان جامع هو الإيمان بنسبيّة المعرفة. وعلى أيّ حال يلعب الدين دوراً مهماً علـى الصعيـد المعـرفيّ؛ وذلك أنّ أحـد الأدوار التي تنسـب إلى الدين والأنبيـاء هـي تعليم الكتاب والحكمـة، كما في قوله تعالى: ﴿**وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَـةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُـونَ**﴾،[٣] وقـد دافـع القرآن الكريم عن المعرفـة وأقرّ إمكانها، وفتـح سائر أبوابها في وجـه الإنسـان، ولم يحصر سبيـل المعرفة بالعقل كمـا فعل العقليّـون، ولا بالحس كما فعل التجريبيّون، ولا بالشهود كما فعل العرفان والمتصوّفة، بل اعتبرها جميعاً أبواباً تفضي إلى ساحة المعرفة.[٤]

والميادين التي يقدّم الدين فيها معارف للإنسان متعدّدة منها ما يأتي:

أ- معرفة المبدأ

ففـي القرآن آيات عدّة تأخذ بيـد الإنسان وتدعوه إلى التفكر في المخلوقات،[٥] والنظام الحاكم على العالم،[٦] وحدوث العالم،[٧] والفقر الماهويّ للعالم،[٨] والفطرة،[٩] ليحصل من ذلك كلّه على البراهين الدالّة على وجود الله سبحانه وعلى صفاته الجماليّة والجلاليّة.

ب- معرفة الإنسان

مـا زال هـذا المخلوق الذي يسير على قدمين ذلك المجهـول الذي يبحث له عن تعريف، على حدّ تعبير ألكسيس كارل.[١٠] ومن هنا، فإن الأنبياء والدين بشكل عام يمكن أن يقدّموا للإنسان ما ينفعه على صعيد التعرّف على ذاته، أو على الأقلّ يقدّموا له ما يهديه إلى سبل التعـرف. ومـن وجهة نظر الدين، الإنسـان كائن مركب من عنصريـن: أحدهما ماديّ هو البدن، والآخر مجرّد عن المادة هو الروح.[١١] وعلى ضوء هذا التركب من هذين العنصرين يفهـم وجود الخـير والشر فيه، فالخير ينشأ من البعد المجرّد، وأمّا البعد الماديّ فهو المنشأ الأهم للشر.[١٢]

ج- معرفة المعاد

يحدثنا الدين بطرق عدّة، عن إمكان،[١٣] بل عن ضرورة العودة إلى الحياة بعد الموت.[١٤] ويقدّم لنا عددا من التفاصيل التي يعجز العقل الإنسانيّ لو تُرِك وحده عن اكتشافها والتعرف عليها.

٢- إضفاء معنى على المبادئ الأخلاقية

يعدّ الدين واحداً من العناصر الأساسيّة التي يبحث فيها علم الأخلاق[١٥] وقد تعدّدت الاتجاهات والرؤى حول هذه العلاقة بين الدين والأخلاق، وبخاصة في القرون الأخيرة. وقد تطوّرت النظرة إلى العلاقة بين الدين والأخلاق تبعاً لتطوّر البحث الفلسفيّ حول الأخلاق ضمن ما يعرف بفلسفة الأخلاق، وتعرضت هذه العلاقة التي تربط بين الطرفين للكثير من الآراء والتفسيرات. وطلباً لوضوح الصورة نشير إلى مسائل ثلاث تعدّ من بين قنوات التواصل بين الدين والأخلاق. المسألة الأولى هي البحث حول منشأ الأحكام الأخلاقيّة ومنطلقها ومعيار ثبوتها أو نفيها، وذلك أنّ علماء الأخلاق وفلاسفته بحثوا حول مصدر قداسة الأحكام الأخلاقيّة وطرحوا أسئلة لاستيضاح مدى إمكان ثبوتها مع فرض عدم وجود الدين والوحي.

وتتعلّق المسألة الثانية والثالثة بدور الدين والأنبياء في بيان القضايا والأوامر والإرشادات الأخلاقيّة؛ وبعبارة أخرى: يراد منهما البحث حول قدرة العقل الإنسانيّ لو ترك وحده على اكتشاف القوانين والمبادئ الأخلاقيّة، وخاصة القوانين التفصيليّة منها؛ وذلك أنّ العقل ربما يكون قادرا على اكتشاف بعض القوانين العامّة الكليّة كحسن العدل وقبح الظلم، ولكن السؤال المطروح هنا هو حول قدرة العقل على اكتشاف مصاديق العدل والظلم لو تُرِك وحده؟

أ- إضفاء المعنى على المبادئ الأخلاقيّة

طُرحت الكثير من الأفكار والرؤى حول معيار الفعل الأخلاقيّ، وكلّ ذلك تابع لتعدّد المذاهب الأخلاقيّة أو سبب لهذا التعدّد. فالمذهب الغائيّ (Teleological theories) في الأخلاق، يرى أنّ المعيار في الأحكام الأخلاقيّة هو الآثار والنتائج التي تترتّب على الفعل، سواء كانت هذه النتائج والآثار في مصلحة الفاعل أو في مصلحة غيره من الناس. ومن

الفلاسفة المحسوبين على هذا الاتّجاه نشير إلى: هيوم، بنتام و استيوارت مل،[١٦] وهناك من أرجع تشخيص اللذّة والمنفعة والضرر، إلى الشخص نفسه، ويطلق على هذا الاتجاه أحيانا «الغائيّة الذاتيّة»، ومن هؤلاء نشير إلى أبيقور وهوبز. ومن الفلاسفة من جعل المعيار هو الآخرين بدل الذات، وبالتالي نزه نفسه عن الاتصاف بالذاتيّة.

وفي مقابل المذهب أو التيار الأخلاقيّ السابق، هناك من ذهب إلى أنّ المعيار في الأحكام الأخلاقيّة، هو الواجب. ومن هنا سُمّي أنصار هذه الرؤية بأنصار مذهب الواجب. ويرى هؤلاء أنّ المطلوب من الإنسان وما يؤدّي إلى إضفاء الطابع الأخلاقيّ على أفعاله هو انسجامها مع ما يجب عليه فعله. وعليه، ينبغي بحسب هؤلاء أن يبحث عن معيار الأخلاقيّة في الفعل ذاته لا في ما يترتب عليه من آثار للفاعل أو لغيره.

ولسنا في هذه المقالة بصدد تقييم أو تحليل مدّعيات هذه المذاهب والاتّجاهات في فلسفة الأخلاق، ولكنّنا نكتفي بالإشارة إلى أنّ هذه الدعاوى صحيحة عندما ننظر إليها نظرة كليّة عامّة؛ وذلك أنّه لا بدّ من النظر إلى المصلحة واعتبارها في تقييم الفعل الأخلاقيّ؛ أي مصلحة الفاعل ومصلحة الآخرين، كما أنّنا نوافق على عدم توقّف الأحكام الأخلاقيّة على الدين بشكل كامل على نحو ما يرى بعض فلاسفة الأخلاق. إلا أنّه لا بدّ من الالتفات إلى أن اتّخاذ هذه المواقف بشكلها المطلق يضيّق الميدان على بعض الأفعال التي لا شك في تقييمها إيجابيّاً في المذاهب الأخلاقيّة جميعها أو أكثرها على الأقلّ، ومن هذه الأفعال التضحية بالنفس والإيثار والثبات في وجه الأعداء وغير ذلك ممّا يصل إلى حد التضحية بالنفس. فإن هذه الأفعال جميعاً يصعب تبريرها وفق المنظومات الأخلاقيّة الماديّة المتطرّفة، التي لا تعترف بالدين ولا بالله، فإننا إذا لم نأخذ الدين والحياة الأخرى بعين الاعتبار ولم ندخلهما على خط التقييم الأخلاقيّ، يصعب علينا دعوى الناس إلى القيام بهذه الأفعال التي لا يبدو فيها أيّ نفع يرتدّ على الفاعل. ومن هنا فإنّ الدين وحده يستطيع تبرير مثل هذه الأعمال.

وبعبارة فلسفية نقول: إنّ الإنسان يسعى بالفطرة نحو ما ينفعه ويطلب البقاء، وكلّ عمل يسير في هذا الاتجاه هو عمل منسجم مع العقل والفطرة، وبالعكس كلّ فعل يهدّد بقاء الإنسان ويضرّ بمصلحته هو فعل يقع على خلاف الفطرة والعقل السليم؛ ومن هنا، فإنّ بعض الأعمال التي تؤدّي إلى الموت ليس لها أيّ معنىً، ولا يمكن تبريرها بناءً على النظرة الماديّة المحاصرة بعالم المادّة وحدوده الضيّقة؛ لأنّه لا يوجد في مقابلها أي نفع يعود على

الفاعل الذي ضحّى بنفسه، وأمّا المذاهب المؤمنة بالله وبالدين فإنّها تستطيع تبرير ذلك وفق مبدأ الثواب الإلهيّ ونيل الجزاء في الآخرة.

وما أودّ تأكيده في هذه المقالة هو أنّ بعض المبادئ الأخلاقيّة تفقد قيمتها، وإمكان تبريرها خارج إطار الدين والإيمان الدينيّ، وتصبح على حدّ تعبير أحد العلماء أشبه بالشّكّ الذي لا رصيد له. هذا، ولكن لا ينبغي الخلط بين ما ندعيه هنا وبين الموقف من الخلاف بين الأشاعرة والعدليّة في الفلسفة الإسلاميّة. وذلك لأنّنا لا نقصد بأيّ وجه من الوجوه القول بكون الأحكام الأخلاقيّة موقوفة على الحكم الشرعي، كما يرى الأشاعرة مقابل العدليّة الذين يؤمنون بقدرة العقل على اكتشاف حسن بعض الأفعال وقبح بعضها الآخر. وبعد هذه التذكرة نشير إلى أنّ عدداً من العلماء والفلاسفة يقرّون بتقوّم بعض المبادئ الأخلاقيّة بالدين وبالإيمان بالله، وليس هؤلاء من المسلمين فحسب، بل من العلماء الغربيّين من يقرّ بهذا الأمر بوضوح.

يقول رونالد غرين في مقالة له بعنوان «الأخلاق والدين» في موسوعة الدين: «... توجد طائفةٌ ثالثةٌ من الفلاسفة، تعترف بضرورة الدين والمعتقد الدينيّ من أجل تبرير بعض الأحكام والالتزامات الأخلاقيّة، ويعترف هؤلاء للدين بدورٍ مهمٍّ على هذا الصعيد، بل يرى عدد من هؤلاء أنّ بعض المبادئ والأحكام الأخلاقيّة تفقد معناها، عندما نسقط من الاعتبار الدينَ والميتافيزيقا».[(١٧)] وكانط واحد من الفلاسفة المحسوبين على هذه الجماعة.[(١٨)]

ويقول الشهيد مرتضى مطهري، في بيان الدعوى المشار إليها أعلاه: «الإيمان بالله ومعرفته هي حجر الأساس في بناء الإنسانيّة والأخلاق، ولا معنى للأخلاق، بل ولا للإنسان دون الإيمان بالله ومعرفته، وبعبارة أخرى: ما معنى الإنسانيّة وما جدواها إذا لم تكن قائمةً على أسس الروح والمعنويات؟ إذا جُرِّد الإنسان من الروح، يكون كأي شيءٍ آخر كالشجرة أو كسائر الحيوانات... بل إنّ الأخلاق عندما تفصل عن الإيمان تتحوّل إلى شكٍّ من دون رصيد، أو عملة ورقيّة لا تغطية لها».[(١٩)]

ويستدلّ على مُدّعاه في محل آخر فيقول:

«...كلّ أولئك يرَون أنّ قانون الأخلاق ومعيارها الأساس هو النفع المادي، ومن هذا المنطلق ما الذي يدعو الإنسان إلى الرضا بالحرمان من النفع الماديّ؟ فإنّ الإنسان النفعيّ لا يمكن أن يرضى إلا بما لا يراه حرماناً، وما يعوّض الحرمان هو النفع المعنويّ الذي يعود

على الإنسان مقابل ما فاته من مصالح ماديّة... والإنسان ليس أمامه سوى طريقين فإمّا أن يكون نفعيّاً لا يرضى بالحرمان من المنفعة الماديّة، وإمّا أن يكون مؤمناً بالله مستعدًا لتحمّل الحرمان من بعض الأمور الماديّة طمعاً في ما عند الله ممّا وعد سبحانه به».[٢٠] وقد تبنّى بعض العلماء المعاصرين هذه النظرة ودافعوا عنها بأساليب مختلفة.[٢١]

ب- بيان بعض المبادئ الأخلاقيّة

بعد اتّضاح قضية توقّف بعض المبادئ الأخلاقيّة على الدين والتديّن، يصل بنا الحديث إلى النقطة الثانية، وهي دور الأنبياء في بيان بعض المبادئ الأخلاقيّة. وفي هذا المجال نقول: تقضي قاعدة الحسن والقبح العقليين التي يؤمن بها الإماميّة والمعتزلة، بأنّ الإنسان قبل الدين ونزول الوحي على الأنبياء قادر على تشخيص ومعرفة بعض ملاكات الحسن والقبح بشكل عام، وذلك في موارد من قبيل: حسن العدل والإحسان، وقبح الظلم والإساءة، وهو في هذه الموارد لا يتنظر حتّى يحكم بالحسن والقبح حكمَ الشريعة.[٢٢] هذا ولكن لا بدّ من الالتفات إلى عدم الملازمة بين الكلام المذكور وبين دعوى استغناء الإنسان عن الدين واستقلاله بالعقل وحده، في معرفة معايير الأحكام العقليّة وتطبيقاتها؛ وذلك لأنّ ميدان العقل هو الأحكام الكليّة العامّة، وهو عاجز عن إدراك التفاصيل والجزئيّات وتطبيق المفاهيم على المصاديق. مثلا: يحكم العقل بأنّ الظلم قبيح ولكنه يعجز عن إدراك المعيار الذي على أساسه تكون المعاملة قبيحة فالربا قد لا يدرك العقل قبحه لو ترك وحده. إذاً، رغم معرفة العقل للأحكام الكلية والعامة إلا أنه يبقى بحاجة إلى الشرع ليكشف له عن المصاديق. وبعبارة فلسفية: إن تعيين المصاديق واكتشافها من مهام العقل العملي، والعقل العملي للإنسان مشوب بالعواطف الذاتية للقوة الشهوية والغضبية، وأمّا القوة الناطقة عنده فلم تصل بعد إلى كمالها لتكون لها السيطرة الكاملة على أحكام العقل العملي،[٢٣] ومن هنا فهو يحتاج إلى الدين ليسد له ما في القوة الناطقة من ثغرات.

وفي القرآن الكريم ما يدل على هذا المعنى: **﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾**[٢٤]

ج- تأييد المبادئ الأخلاقية والضمانات التنفيذية

يكشف التأمل في المبادئ والأحكام الأخلاقية، عن عدم وجود مشكلة أو خلاف عظيم

حــول المفاهيــم والكليات العامــة، فجميع النـاس متفقــون حول حسن العــدل وقبح الظلم، وحسن الوفاء بالوعد وقبح مخالفته. ولكن الإشكالية التي تعاني منها المجتمعات الإنسانيّة هــي في البــون الشاســع بين المعرفة العقليــة وبين العمل. وبعبــارة أخــرى: إن إدراك العقل للحســن والقبــح أمــر جيد ومطلوب ولكنه لا يكفــي لحل المشكلة؛ بل لا بد مــن دعامة ثانية تضمــن التزام الفاعل بما أدركه عقله. وتتخذ الدول والسلطات السياسية والاجتماعيّة من قانــون العقوبــات ضمانة تنفيذية لحسن الالتزام العملي بالقانــون، ولكن هذا التدبير على الرغــم من كونه مطلوبا وحسنا إلا أنــه متأخر ويعالج المشكلة بعد وقوعها؛ ولذلك لا بد من البحــث عن ضمانات قبلية تحــول دون المخالفة قبل وقوعها، وليس فقط تحاسب عليها بعد وقوعها.

والديــن الذي تتعلق به قلــوب المتدينين يأخذ بيد الإنسان في موردين: أولهما بيان بعض موارد الحكم بالحسن والقبح، وثانيهما ضمان التنفيذ والتطبيق. فالإنسان الذي يميل إلى الالتــزام بالمبــادئ الأخلاقية بالفطرة، قد تحرفه وتحول بينه وبــين هذا الميل عوامل عدة، كالرغبــة في الكسب المادي أو غيره. ومن هنــا فإن تدخل الدين يصبح أمرا حيويا جدا من خلال السبل الآتية التي تساعد الإنسان في مسيرة التكامل الأخلاقي:

١- قداسة الإنسان والله

٢- الوعد بالجنّة

٣- التهديد بالعقاب (جهنم)

يــؤدي الأنبياء دورا مهما على صعيد لفــت نظر الإنسان إلى الأصل المقدس فيه، والبعد الروحــي مــن شخصيته؛ فيعلم مــن خلال ذلك أنــه مسافر في حال حركــة دائبة إلى الله تعــالى، وبالتــالي يدعــوه ذلــك إلى الحرص علــى نقاء فطرتــه وتنزيه نفسه عــن كل ما لا يليــق بها من أدران. وربما تبدو هذه النظرة بعيدة عــن الذوق العام ومناسبة للخواص من النــاس فحسب، ومن هنا فإن الدين يتخذ مجموعة مــن التدابير التي تناسب عامة الناس وأواسطهم. ومن هذه الوسائل والأساليب أسلوبا الترغيب والترهيب، وذلك بوعد الملتزمين بالمبــادئ الأخلاقية بالثواب، ووعيد المخالفين بالعقــاب، في كل من الدنيا والآخرة. وهكذا يتحول الدين إلى وسيلــة تؤدي دور الضامن للالتزام بالمبادئ الأخلاقية، وقد أدى الأنبياء

هــذا الدور عبر التاريخ على أحسن وجـه وأكمله. ويتجلى ذلك في ما أُثر عن الأنبياء خلال مسـيرة تبليغهم رسالات الله، فاستخدمـوا كل أساليب البيان وأشكالـه من الأمر والنهي، والوعـظ والنصح، إلى التهديد والوعيد، ليأخذوا بيد النـاس إلى جادة الأخلاق المستقيمة. واستعراض هذه الأساليب حتى باختصار لا يتناسب مع هذه المقالة ولكن لا بد من الإشارة إلى المأثور عن رسول الله ﷺ: «إنّما بُعثْتُ لأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الأَخْلاق».[٢٥]

٣- إضفاء المعنى على الحياة الدنيا

الحيـاة الدنيـا حبلى بالكثير مـن الآلام التي يصعـب على الصابـر تحملها فضلا عن الجـزوع. وتنتهي هذه الحياة بالموت الذي هو بظاهره عدم وانقطاع عن هذه الحياة المملة، وعندما ننظر إلى الحياة من هذه الزاوية تبدو مزعجة لا تستحق أن تعاش. وهنا يأتي الدين ليضفـي على هذه الحياة معنـى آخر. وتتحول الحياة بفضل الدين إلى محطة لها ما يليها، (ولبيان الفرق بين النظرتين نلجأ إلى المثال: فالحياة الدنيا من دون الدين تتحول إلى سفر دائم لا وصول فيه إلى مستقر سوى العدم، وأمّا مع الدين فإن هذا السفر مهما كان مقرونا بالمشاق والصعوبات فإن له نهاية وغاية سعيدة) تتحقق فيها وعود الله بالتعويض عن الآلام والثـواب علـى المعاناة التي قاساها الإنسان خلال سفره الدنيـوي. وفي القرآن الكريم كثير من الآيات التي تتضمن بعض التوصيات والتوجيهات في هذا الإطار منها:

- ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرا﴾[٢٦]

- ﴿لِكَيْلاَ تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلاَ تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ ...﴾[٢٧] وهكذا يقدم الدين حلا لإشكالية الشر التي تنغص على الإنسان حياته وتقض عليه مضجعه. ثم إن الموت في الدين لا يعود عدما وخاتمة لرحلة طويلة لا مقصد لها، بل الموت هو نافذة تطل على حياة سرمدية هانئة.[٢٨]

والمهمـة الأخرى التي يؤديهـا الدين تتمثل في التخفيف من حـدة الغربة التي يشعر بها غير المتدين عن هذا العالم؛ وذلك أن الله نعم الرفيق لمن يؤمن به:

- ﴿أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ ...﴾[٢٩]

- ﴿...نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾[٣٠]

- ﴿أَلاَ إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ * الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ * لَهُمُ

الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ ...﴾[٣١]

- ﴿أَلاَ بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ...﴾[٣٢]

وقد تقدمت الإشارة إلى بعض التفاصيل في ما مر حول النبوة ودور الأنبياء، ومن هنا نكتفي بالإشارة إلى بعض مواقف الفلاسفة الغربيين حول دور الدين وأثره على الوضع النفسي للإنسان.

موقف فرويد:

يرى سيغموند فرويد أن للدين دورا مهما يلعبه على صعيد الحياة النفسية للإنسان، والتخفيف من الاضطرابات التي يعانيها. وهو يقول في هذا المجال: «...وهكذا نلاحظ أن الدين مقو ومهدئ في آن معا. فهو يخفف من حدة مصاعب الحياة الناتجة عن الإحساس بالحرمان والظلم، وبه تصبح كل هذه الأمور قابلة للاحتمال... ومع لا يكون الموت نهاية لحياة بائسة، بل يتحول إلى معبر حدودي بين عالمين...»[٣٣]

كارل يونغ:

ويقول عالم النفس السويسري المعروف كارل يونغ:

«يعترف فرويد بأن ضعف العقيدة الدينيّة، يؤدي إلى تحول العالم إلى ميدان للصراعات التي لا تنتهي، وسوف يؤدي ذلك إلى أفول الحضارة وزوالها».[٣٤]

«وإن الشخص الذي عاش التجربة الدينيّة فهو كمن قبض على جوهرة لا تقدر بثمن: وما ذلك إلا لأن هذه التجربة تضفي على الحياة الإنسانيّة معنى جديدا، بل هي مصدر الحياة والجمال في هذا العالم».[٣٥]

ويقول وليام جيمز، الفيلسوف المعاصر، حول الحياة الدينيّة:

إن الحياة لا طعم لها، إن لم تكن مصحوبة بالدين، فالدين هو الذي يعطي الحياة الدنيا الاطمئنان الباطني، ويدفع الإنسان نحو الإحسان والعمل الصالح».[٣٦]

ويقول ألكسيس كارل:

«ما معنى الحياة؟ لماذا نحن هنا؟ من أين أتينا؟ أين نحن؟ ما معنى الموت؟ إلى أين

نذهب؟ إن الفلسفة لا يمكن أن تقدم جوابا شافيا عن هذه الأسئلة. فلم يستطع سقراط ولا أفلاطون تقديم أجوبة تبعث على الهدوء والاطمئنان النفسي، الدين وحده هو الذي يستطيع تقديم حل للمسألة الإنسانيّة».[37]

المبحث الثاني:

الدور الاجتماعيّ للدين والأنبياء:

ما تقدم كله كان حول الدور الذي يؤديه الدين للإنسان بغض النظر عن كونه فردا أو جماعة، وفي هذا المبحث سوف نعالج دور الدين في المجتمع، والمجتمع كما هو معلوم ينقسم إلى أقسام عدة، وفق أسس مختلفة تؤدي إلى تنوع المجتمعات وتنوع تقسيماتها، ومن ذلك المجتمع القبلي، والقومي، والمدني، والقروي، وهكذا...

١- التضامن والحد من الخلافات القومية والعرقية

تعد الحياة الاجتماعيّة والمدنية مبدأ فطريا أو ضروريا للإنسان، فالمجتمع السليم هو المحل الذي يؤمّن للفرد فرصة إشباع عدد كبير من حاجاته الماديّة والمعنوية. والمجتمع الكبير يتألف من وحدات اجتماعيّة أصغر كالقبيلة والعائلة وما شابه. ولا بد لتشكل المجتمع من عنصر مشترك بين مجموعاته التي يتألف منها، وهذا العنصر المشترك تارة يكون اللغة، وأخرى القومية، وثالثة الأرض، أي عندما تكون اللغة الأم مشتركة بين مجموعة من الناس يرون أنهم يشكلون أمة واحدة من دون الناس، كما في حالة العرب في عصرنا الحاضر فعندما يقال الأمة العربية، يراد بها هذا المعنى، وقد استطاع العرب تشكيل مؤسسات مشتركة تجمعهم كما في نموذج الجامعة العربية التي تتشكل من ما يزيد عن الاربعين بلداً.

والعنصر المشترك الذي تتوحد المجتمعات على أساسه في عصرنا الحاضر هو الأرض أو الجنسية والانتماء إلى أرض مشتركة. والبلاد التي تتشكل على أساس الأرض والإقليم يصل عددها في العصر الحاضر إلى ما يزيد عن المائتين، وتشكل جميعا منظمة الأمم المتحدة.

ويكشف التأمل في محاور الاجتماع المشار إليها أعلاه عن عدم تحقيقها درجة عالية

من التضامن والانصهار؛ فخذ مثلا اللغة العربية التي يدعو القوميون العرب إلى اعتمادها فإنها لم تستطع حتى الآن تحقيق ذلك الحلم المنشود، وعلى اللغة يمكن أن يقاس غيرها من عناوين الاجتماع والتكتل. فإن هذه العناوين جميعا لا تستطيع إلغاء أشكال التمايز والاختلاف بين الوحدات الاجتماعيّة الأصغر، وكثيرا ما أريقت الدماء وهتكت الأعراض جراء الاختلاف على تفاصيل فرقت المتحدين في عنصر اللغة أو الأرض أو غيرها من العناوين.

إذا، المجتمع الذي هو المحل المناسب لتأمين الحاجات الماديّة والمعنوية للإنسان يحتاج إلى عامل قوي يوحّد الجماعات والأفراد ويخفف من حدة الاختلاف بينها وينزل بها إلى الحد الأدنى. وقد استفاد الأنبياء والأديان السماوية من المعنويات لتحقيق هذا الأمر المهم. فتوحّد الناس المختلفون في العرق واللغة والإقليم، في المعبد على أداء الطقوس الدينيّة والمراسم العبادية. وبدل أن تهتم القبائل والوحدات الاجتماعيّة الصغرى بالأمور الماديّة المرتبطة بها بشكل مباشر، سمت بنظرتها إلى الأعلى لتدخل في حسابها من يشاركها في المعتقد؛ لتراعي مصلحته وتهتم بها كما تهتم بمصلحتها هي. ولا بأس في هذا المجال من الاستفادة من التجربة الإسلامية لنرى كيف استطاع النبي ﷺ معالجة العصبيات التي كانت تنخر المجتمع الجاهلي قبل الإسلام.

عنصر الوحدة في القرآن:

يعلن القرآن الكريم صراحة أن الناس جميعا متساوون، يشتركون في البنوة لآدم عليه السلام، ولا يمتاز أحدهم عن الآخر ولا يرتقي درجة إلا بالتقوى والقرب من الله، وهذا النوع من التمايز لا يولّد صراعا ولا نزاعا كما هو واضح:

١- **﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾**[٣٨]

٢- **﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعا وَلاَ تَفَرَّقُوا﴾**[٣٩]

٣- **﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾**[٤٠]

وقد خطا القرآن الكريم خطوةً جبّارة إلى الإمام باتّجاه الأديان الأخرى، ودعاهم إلى الانضواء في إطار عائلة واحدة تجمعها مظلّة الإيمان بالله والقيم المشتركة بين الأديان

السماويّة، وذلك قوله تعالى: **﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا﴾**[41]

هذا في القرآن وأمّا النبيّ ﷺ فقد نثر بذور الوحدة والتآخي في تربة المجتمع الإنسانيّ عندما قال: «أيّها الناس كلّكم لآدم وآدم من تراب لا فضل لعربيّ على أعجمي إلا بالتقوى»[42] والخلق كلهم عيال الله في المنظار النبوي: «الخلق كلهم عيال الله فأحب الخلق إلى الله أنفعهم لعياله»[43]

ويدعو النبي إلى استبدال التفاخر بالحسب والنسب، فيقول: «ليَدَعَنَّ رجال فخرهم بأقوام إنما هم فحم من فحم جهنم أو ليكوننّ أهون على الله من الجعلان التى تدفع بأنفها النتن»[44] وفي السياق نفسه يقول: «يا معشر قريش، إن حَسَبَ الرجل دينه ومروءته خلقه وأصله عقله»[45]

وينقل المؤرخون حادثة حول تفاخر أحد المسلمين الفرس بقوميته، خلال إحدى المعارك فضرب ضربة وقال: «خذها وأنا الغلام الفارسي»، ورسول الله يرى ذلك ويسمعه، فعلق قائلا: «ألا قلت خذها وأنا الغلام الأنصاري»[46] وقد بلغ إهمال النبي ﷺ للقومية والعرق أن صار سلمان الفارسي واحدا من أهل البيت كما في الرواية المشهورة عنه ﷺ.

تذكرة:

ربما يقال إن الدين مصدر للفرقة والاختلاف كما هو منشأ للوحدة بين بعض الناس، وذلك أن الأمم الكافرة تتمتع بدرجة من الاتحاد على الكفر، فعندما يبعث الله نبيا من الأنبياء يؤمن به قوم ويكفر به آخرون، ثم بعد وفاة النبي ينقسم المؤمنون به إلى مذاهب وفرق وهكذا يتحول الدين نفسه إلى سبب من أسباب الفرقة والاختلاف، إلا أن هذا الواقع يمكن النظر إليه من زاوية أخرى وذلك أن الكفر لم يكن يوما ملة واحدة فالاختلاف قائم بشكل حتمي بين الناس، والنبي عندما يأتي يحاول جمع الناس على الحق، وعندما ترتفع حدة الاختلاف الديني بين أتباع النبي السابق يبعث الله نبيا جديدا ليميز خبيث المعتقد من طيبه ويعيد الناس إلى جادة الصواب ويقطع أسباب الاختلاف والنزاع بينهم: **﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا﴾**[47]

ثم إن النبي المبعوث إذا وفّق في نشر دعوته بين الناس وآمن به الناس، ترتفع أسباب

الخلاف وتزول الفرق والمذاهب والأديان لمصلحة الدين الإلهي والدعوة الحقة التي يحملها النبي؛ وأمّا إذا أصر الناس الإيمان بما يؤمنون به فإنه لا يجبر أحدا منهم على تغيير معتقده وإنما يهتم ببيان المشتركات بين الدين الجديد والدين السابق، لتكون هذه المشتركات أساساً تقوم عليه الوحدة الاجتماعيّة والتعايش المشترك بين المختلفين في الدين. وتكشف تجربة النبي محمد ﷺ وتاريخ الإسلام عن إمكان التعايش بين جماعتين تؤمن كل منهما بدين مختلف، ومن هنا نرى أن المشكلة الأساس كانت بين الإسلام والشرك وأمّا غير المسلمين من المتدينين بالمسيحية أو اليهودية فقد استطاعوا العيش في المجتمع الإسلامي وتوفرت لهم حدود مقبولة من الحقوق المدنية والإنسانيّة، وبخاصة إذا اعتمدنا معايير ذلك العصر للحكم على هذه التجربة الفذة التي أسسها الإسلام. [٤٨] وقد كان الأصل في العلاقة بين المسلمين وأهل الكتاب هو التعايش المشترك، ولا يمكننا في مثل هذه المقالة الخوض في تفصيل ذلك وبيانه. [٤٩]

يقول دروكهايم مؤسس علم الاجتماع المعاصر، حول دور الدين في تحقيق الانسجام والتضامن: «المناسك والطقوس الدينيّة ضرورية لحياتنا الأخلاقية، على حد ضرورة الطعام والشراب بالنسبة لأجسامنا؛ وذلك لأن هذه المناسك والطقوس هي التي تعطي الجماعة قوامها وتضامنها» [٥٠]

وفي المجال نفسه يقول روبرت اسميث: «يؤدي الدين دورين هما: تنظيم الحياة الفرديّة لمصلحة الجماعة، وإثارة الإحساس بالوحدة والتضامن الاجتماعيّ؛ ومن هنا، تعد المناسك والطقوس الدينيّة تصريحا متكررا بالوحدة وإعلانا معززا لها.» [٥١] ويصرح ويل ديورانت بموقف مشابه لهذا الموقف. [٥٢]

٢- الحرية الاجتماعيّة

يكشف التأمل في مسيرة المجتمعات الإنسانيّة، عن استيلاء أقلية من الناس على مقدرات البلاد، وتحكمها بعد ذلك بمصائر العباد، وهو أكثرية المجتمع. وقد حاول بعض الفلاسفة تبرير هذه السلطة من خلال دعوى الحق الطبيعي لهم بالحكم تحت عناوين عدّة اختلفت باختلاف الفيلسوف. [٥٣] وفي مقابل السلطة الحاكمة المستبدة كان الأنبياء عبر التاريخ يقفون في الصفوف الأولى لمواجهة الاستبداد والظلم الذي تمارسه هذه النخب الحاكمة، دفاعا عن الحق الطبيعي لعامة الشعب بالعيش بكرامة، وفق قوانين الحق الفطري

واعتراضا على الظلم غير المبرر، ويشير القرآن الكريم إلى الحركة النبوية وأهدافها في عدد من آياته، نذكر منها ما يأتي: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ (٥٤) ويحض الله سبحانه، بواسطة أنبيائه على مواجهة الظلم وعدم القبول الرضوخ لنيره حيث يقول تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لاَ تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾. (٥٥) كما يسجل القرآن كيفية مواجهة الظالمين للأنبياء بالقتل، بقوله: ﴿وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ (٥٦) ومن الواضح أن قتل الأنبياء لم يكن من فعل مجهول تخفى دوافعه، بل كان أمّا على يد الظالمين أنفسهم، وأمّا على يد من يعلم الظالمون بفعله ممن حرضوه على ذلك.

ولكي لا نبقى في دائرة الكليات العامة، نشير إلى عدد من الأنبياء الذين تصدوا لمواجهة الظلم والاستبداد:

النبي موسى عليه السلام:

ربما كانت أعلى درجات الاستبداد هي ما وصل إليه فرعون، ومن هنا نجد أن الله يعلل إرساله لموسى وأخيه هارون عليه السلام، بمواجهة الطغيان الفرعوني، وذلك في قوله تعالى: ﴿اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى﴾ (٥٧) وكذلك: ﴿اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى﴾ (٥٨). وفي آية أخرى يشرح سبحانه وتعالى كيفية الطغيان الفرعوني، بقوله: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلاَ فِي الأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعاً يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (٥٩). ولم يكتف موسى عليه السلام بدعوة فرعون إلى العودة إلى جادة الصواب، بل خاطب قومه وحرضهم على الأمل بارتفاع الظلم عنهم إن هم توكلوا على الله واستعانوا به: ﴿قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (٦٠) وأمّا الأسلوب النبوي في العمل فقد كان خاليا من التآمر، بل كان صريحاً شفافا مبنيا على إتمام الحجة على الظالم والمظلوم في آن معاً، ولذلك نجد النبي موسى عليه السلام يخاطب فرعون بقوله: ﴿فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلاَ تُعَذِّبْهُمْ﴾ (٦١)

النبي يحيى عليه السلام:

ومن الأنبياء الذين استشهدوا على جبهة مواجهة الاستبداد والظلم النبي يحيى عليه السلام، الذي استشهد على يدي هيرودس الذي شعر بخطورة وجوده عليه، وهو الذي يسميه الإنجيل يوحنا. (٦٢)

النبي عيسى عليه السلام:

رغم أن النبي عيسى عليه السلام اشتهر بكونه نبي السلام والمحبة إلا أن جوهر رسالته كما يشرحها هو بحسب المنقول عنه في الإنجيل تتحدد في الآتي: «روح الرب عليّ لأنه مسحني لأبشّر المساكين، أرسلني لأشفي المنكسري القلوب، لأنادي للمأسورين بالإطلاق وللعمي بالبصر وأرسل المنسحقين في الحرية»[٦٣]

ويقول عيسى عليه السلام عن استعداده لمواجهة هيرودس الذي يصفه بالثعلب، موجّهاً خطابه إلى الفريسيين: «في ذلك اليوم تقدم بعض الفريسيين قائلين له اخرج و اذهب من ههنا؛ لأن هيرودس يريد أن يقتلك * فقال لهم امضوا و قولوا لهذا الثعلب ها أنا أخرج شياطين وأشفي اليوم و غداً و في اليوم الثالث أكمل* بل ينبغي أن أسير اليوم وغدا وما يليه لأنه لا يمكن أن يهلك نبي خارجاً عن أورشليم * يا أورشليم يا أورشليم يا قاتلة الأنبياء وراجمة المرسلين إليها كم مرة أردت أن أجمع أولادك كما تجمع الدجاجة فراخها تحت جناحيها و لم تريدوا * هوذا بيتكم يترك لكم خرابا و الحق أقول لكم إنكم لا ترونني حتى يأتي وقت تقولون فيه مبارك الآتي باسم الرب»[٦٤]

ونجده يدعو أتباعه إلى الاستعداد للمواجهة والتسلح بما تيسّر من سلاح ولو ببيع ثيابهم: «فقال لهم لكن الان من له كيس فلياخذه و مزود كذلك و من ليس له فليبع ثوبه و يشتر سيفا»[٦٥]

وعلى ضوء ما تقدم يشكك بعض الباحثين في ما ينسب إليه حول دعوته إلى مهادنة القيصر والخضوع لدولته، أو على الأقل ما ينسب إليه حول تهربه من السياسة والعمل السياسي، بحسب ما اكتشفه البروفسور فيتيغ هوف، وأريك فروم.[٦٦]

النبي محمد صلى الله عليه وآله:

لم تكن الجزيرة العربية في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله خاضعة لحكم وسلطة واضحة المعالم، بل كانت القبيلة هي الدولة أو شبه الدولة في ذلك العصر. وكان شيوخ القبيلة وأغنياء القبائل ووجهاؤها تتكاتف جهودهم على كل ما يضر بمصلحة الفقراء والمستضعفين، وكان يعاني العبيد والفقراء في مكة شتى أنواع الذل والهوان والتكليف بما يطاق وما لا يطاق مما يمتهن الكرامة الإنسانيّة ويتنافى معها. في مثل هذا المجتمع أعلن النبي صلى الله عليه وآله عن دعوته ما أثار قلق الطبقة الحاكمة في مكة وألبها عليه. فاختارت قريش مواجهة النبي بالحيلة والتطميع.[٦٧]

وعندما يئسوا من استمالته بالترغيب والترهيب عزموا على قتله والاستراحة منه، فكشف الوحي له مؤامرتهم، ونجا بنفسه من شر ما مكروا به وبرسالته.(٦٨)

ويصور لنا القرآن الكريم أهداف الدعوة النبوية بقوله: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾.(٦٩)

والنبي نفسه ﷺ يحدد أهداف دعوته، في رسالته إلى أهل نجران بقوله: «أما بعد فإني أدعوكم إلى عبادة الله من عبادة العباد و أدعوكم إلى ولاية الله من ولاية العباد».(٧٠) وفي نص واضح الدلالة على كون الهدف من الدعوة الإسلامية مواجهة الاستبداد والطاغوت يروى عن رسول الله ﷺ: «إنّ الله قد بعثني أن أقتل جميع ملوك الدنيا».(٧١) وفي الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام ما يؤكد هذا المعنى أيضاً.(٧٢)

والملفت في هذا المجال تحذير الله نبيه من الانقلاب على الشعارات التي ترفعها الدعوة والرسالة، كما يحصل في كثير من الثورات التي تتحول إلى استبداد أسوأ من الاستبداد الذي اقتلعته، وذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِن دُونِ اللّهِ﴾(٧٣)

٣- تحقيق العدالة الاجتماعيّة

تدل كلمة العدالة على إعطاء كل ذي حق حقه، ويتضمن ذلك مواجهة التمييز والظلم، وكل عمل يؤدي إلى الاستخفاف بكرامة الإنسان والغض من شأنه. وتستخدم هذه الكلمة أحيانا للإشارة إلى تصرف الشخص وسلوكه تجاه الآخرين، وفي هذه الحالة تعد العدالة سمة أخلاقية وفضيلة من الفضائل التي يجب أن يتحلى بها الناس عامة من نبي وغيره، ضعيف وقوي، عالم وجاهل... وأحيانا تستعمل هذه الكلمة في دائرة أوسع من الدائرة الفرديّة؛ أي في ميدان الاجتماع الإنساني ويراد منها هنا، ضبط سلوك الأشخاص سواء كانوا أشخاصا طبيعيين أم معنويين، وأيضا يستعمل للإشارة إلى وجوب تنظيم شؤون المجتمع في مجالي التشريع وتطبيق القوانين، وذلك لكي تمنع الأقلية أو الطبقة الحاكمة من استغلال الأكثرية الاجتماعيّة أي الطبقة المحكومة وعامة الشعب. وفي هذا المقام تعد العدالة مطلبا إنسانيا عاما وشعاراً تطلب البشرية كلها الوصول إليه. وبعبارة أخرى تطلب الإنسانيّة كلها تحقق العدالة في مجالات ثلاث، هي: التشريع، والتطبيق، والقضاء.

ولا يمكن أن تتحقق هذه الطموحات الإنسانيّة إلا إذا في ظل التعاليم السماوية. فالله

سبحانه هو خالق الكون والإنسان، وهو الأعلم بحاجات الطبيعية، الفرديّة والاجتماعيّة؛ ومن هنا وجب على الناس مراعاة القواعد الكلية والعامة التي وضعها الله للبشر لتنظيم حياتهم، وأرسل الأنبياء حاملين لرسالته إلى الخلق. ومن الواضح أن القانون وحده لا يكفي لتحقق العدالة الاجتماعيّة؛ بل لا بد من توفر قدرات خاصة في القائمين على تطبيق القانون وتنفيذه، خشية الوقوع الخطأ أثناء التنفيذ. وإذا لم تف التزكية والتعليم بالإلزام بالتقيد بضوابط العدالة، ينتقل الأمر إلى غيرها من الضمانات التطبيقية، كالعقوبات الدنيوية والأخروية. وما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق هو قدرة بعض الناس على الفرار من العقوبات الدنيوية وشعورهم بالأمن من هذه الجهة، وهذا يؤدي إلى سد الآفاق في وجه مشروع تحقيق العدالة الاجتماعيّة وتعقيد مسيرة تجسدها في الواقع الاجتماعيّ، ومن هنا فإن العقوبات الأخروية تمثل ضمانا رادعا في وجه من تسول له نفسه كسر القواعد الاجتماعيّة، والإخلال بميزان العدالة، ولا مجال للفرار من عقوبات الآخرة بأي وجه من الوجوه ومن هنا كان الإيمان والدين ضمانا تنفيذيا لتطبيق القوانين.

وعلى ضوء هذا نقول إن العدالة الاجتماعيّة تدخل في صلب المشروع النبوي لجميع الأنبياء. وبعبارة أخرى: لا تنحصر دعوة الأنبياء بالدعوة إلى الله والإيمان وعبادته، والثورة على الحاكم المستبد، بل كان الأنبياء عبر التاريخ يسعون في سبيل استبدال الدول الظالمة بأخرى عادلة: ﴿...قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ...﴾ (٧٤)؛ ولذلك أيضا كانت الدعوة إلى العدالة على رأس قائمة الأهداف النبوية: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾ (٧٥). وفي القرآن آيات عدّة تدعو إلى العدالة وإلى التزام مقتضياتها في الاقتصاد وغيره من المجالات: ﴿وَوَضَعَ الْمِيزَانَ و أَلاَّ تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلاَ تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ (٧٦).

وبشكل عام يربط القرآن بين النبوة وبين العدل في قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ﴾. (٧٧) وتؤكد الآية أن الأنبياء عندما يصحرون بدعوتهم ويعلنون أهدافهم وتكون لهم الغلبة، لا يسعون إلى قمع واستئصال المعارضين والانتقام منهم بل يراعون فيهم قواعد العدالة ومقتضياتها على الرغم من مخالفتهم ومعارضتهم للدعوة النبوية في بداياتها. (٧٨)

وعن الدعوة إلى العدل في القضاء وفصل الخصومات بين الناس، وهذا أصل ومبدأ وتوصية إلهية لا ينبغي أن يحيد عنها نبي من الأنبياء، وممن دعاهم الله إلى عدالة القضاء

النبـي الأكرم ﷺ؛ حيث يقـول تعالى: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾. [٧٩] ولم يكـن للأنبياء أن يغضوا الطـرف عن الظلم الذي يمارسه الحكام أو غيرهم في المجتمعات التي يعيشون فيها، بل كانوا دائما دعاة العدالة حتى لو أدى ذلك إلى إلحاق الأذى بهم أو رفعهم إلى مرتبة الشهداء [٨٠]: ﴿وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [٨١]، فلو لم تكن العدالة واجبا مـن الواجبات الدينيّة وجـزءا من تكليف الدعوة وتبليغ الرسالـة لآثروا السكوت والصمت علـى الكلام واكتفوا بالموعظة والنصيحـة وتابعوا مسيرة دعوتهم، فإن على حامل الرسالة أن يوصلهـا قبـل القيام بأي شـيء آخر ولم يكن لهـم أن يمهدوا سبل الشهـادة قبل إتمام الدعوة وإسماعها لأكبر عدد من الناس.

والآية الآتية تكشف بصراحة ووضوح عن أن العدالة تمثل أحد أهم الأهداف التي يسعى الأنبياء إلى تحقيقها، في المجتمعات التي بعثوا بين ظهرانيها: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَـا مَعَهُـمُ الْكِتَـابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَـدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ [٨٢]

تشـير الآية السابقة إلى منـح الله الإنسان ثلاث نعم كبرى، هي: إرسال الأنبياء، إنزال الكتب السماوية، وإنزال الميزان، وهذا الأخير يراد به العدل والقسط في المعاملات التجارية. ويصـل النـاسـ إلى مرحلة الرشد التـي يريدها الله عندما يتعرفون علـى الأنبياء ويعملون بالقسط والعدل في تعاملاتهم، وذلك بشكل اختياري، وبالتالي لا يهدف الأنبياء إلى تحقيق العدالة بأي شكل تيسر، بل تقتضي خطة الأنبياء بدعوة الناس إلى اختيار العدالة والالتزام بها بشكل طوعي.

ولا بـد أيضا من الإشارة إلى تضمن الآيـة واشتمالها على القسوة لفرض العدالة إن لم يتحقـق الالتـزام بها طوعا، ومن هنا ذكر الحديد الذي هو كناية ورمز يشار به إلى السيف والقـوة. وبعبارة أخـرى: يريد الأنبياء تحويل الناس إلى عـدول اختيارياً ولكن عندما يأبى أحدهم ذلك يفرض عليه العدل بقوة القانون والسيف.

٤- التمهيد للثقافة والحضارة

عندما وطأت أقدام الإنسان الكرة الأرضية لم يكن يعرف شيئا عن الثقافة والحضارة، بـل لم يكن يعرف من طـرق العيش إلا أبسطها وأقلها تعقيدا، ومـن هنا تشير الآية الكريم

التي تتحدث عن قتل أحد أبناء آدم أخاه، تشير في الوقت عينه إلى عجزه عن معرفة كيفية التصرف مع جثته، ولم يستطع دفنها إلا بعد أن الغراب يحفر في الأرض ليواري شيئا أو يكتشف شيئا. [٨٣]

وبعد ذلك استطاع الإنسان شيئا فشيئا ودرجة فدرجة، استطاع السيطرة على الطبيعة والاستفادة منها لمصلحته، وهكذا بنيت الحضارات وتكونت الثقافات، وهو أمر لا نجد أننا بحاجة إلى شرحه وبيانه، وسؤالنا في هذا المجال هو: ما دور الدين والأنبياء في بناء الحضارة والثقافة وتطورهما؟

ما يستحق التوقف عنده في قضية بعثة الأنبياء هو الهدف الأصيل والذاتي للبعثة. ونحن نعتقد أن الهدف هو الأخذ بيد الإنسان للرقي به في مدارج الكمال المعنوي والفلاح والقرب إلى الله؛ ولكن تحقيق هذا الهدف مرهون بمجموعة من المقدمات، أهمها وجود مجتمع تتحقق فيه العدالة بأسمى معانيها واستخدام طاقة الفكر التي أودعها الله في هذا المخلوق المسمى إنساناً. ويحتاج الإنسان ليتعرف على الله إلى التفكر في مخلوقاته، وكذلك تتوقف معرفة الأنبياء على التأمل في مضامين دعاواهم والتفكر في الأدلة التي يسوقونها لإثبات صدقهم في تحملهم الرسالة الإلهية. كما ويتوقف حفظ الإيمان على تحقق العدالة وانتشارها وتأمين الحد من المعقول من الحاجات الماديّة التي تتوقف عليها حياة الإنسان. وهذا ما يدعو الأنبياء إلى السعي لتأمينه للناس، رغبة منهم في الوصول إلى هدفهم الأول والأهم. ومن هنا يعمل الانبياء على تأسيس الاجتماع الإنساني والقيام بدور التعليم والتربية فيه ليتعلم الإنسان أصول التزكية وضوابط العدالة وكيفية إجرائها؛ وبناء على ذلك كله نلاحظ أن اهتمام الأنبياء بالدنيا هو اهتمام آلي وليس اهتماما أوليا وأصليا، وبعد هذه المقدمة يمكننا، ولو مع مراعاة الاختصار بيان دور الأنبياء في بناء الحضارة وتكوين الثقافة.

إنّ حجر الزاوية في تكوين الثقافة وتشكل الحضارة هو العقل الإنساني وقوة التفكير عنده، وكلما تطورت هذه القوة وارتقت كلما استطاع الإنسان الرقي في مدارج الكمال. وبما أن الإيمان بالأنبياء يتوقف على التأمل في رسالتهم والتفكر في تعاليمهم، فإنّهم يهتمون بدعوة الإنسان إلى الاستفادة من هذه القوة المودعة لديه، وتطوير هذه القدرات الفطرية كي تستخدم في مجال المعرفة بعامة وفي مجال التعرفة على الأنبياء وتشخيص الصادق منهم، وتمييزه عن المدعي لذلك المنصب وهو ليس من أهله؛ ولذلك كلّه نجد أنّ الأنبياء

دعوا عبر التاريخ إلى استخدام الإنسان لعقله، بل وإلى تنميته وتطويره، بأشكال عدّة نذكر منها ما يأتي:

أ- الحض على العلم:

والقرآن الكريم الذي هو آخر الرسالات السماوية، وأكملها لم يترك بابا من أبواب التفكر وتحصيل العلم إلا ودعا الإنسان إلى طرقه وولوجه. وقد احتوى هذا الكتاب الكريم على آيات عدّة تدعو إلى تحصيل العلم، وتذم الجهل، وتعد التعليم أحد أهداف النبوة وبعثة الأنبياء، ومنبع الإيمان ومصدره الثر. ولم تنحصر الدعوات القرآنية إلى التفكر والتدبر على جعل الدين ميدانا لهذه العملية، بل دعت الإنسان ولفتته إلى التأمل في الكون والطبيعة بأسرها. ففي آيات عدّة دعوات إلى التأمل في السماء والنجوم التي فيها، [٨٤] وإلى الجمل وكيفية خلقه، [٨٥] وإلى الإنسان وكيف خلق، [٨٦] وإلى خلق النباتات أزواجاً، [٨٧] وعلى ما تقدّم قس ما سواه...

ولم يحد النبي ﷺ عن هذه الخطة بل دعا المسلمين إلى طلب العلم وعده فريضة على كل مسلم، [٨٨] وقال في وقت لم يكن العلم بضاعة رائجة أو مرغوبا فيها: «اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد»، [٨٩] وقال أيضاً: «الحكمة ضالة المؤمن»، [٩٠] وقال أيضاً: «مداد العلماء أفضل من دماء الشهداء» [٩١]

ولا ينبغي توهم أن العلم المدعو إليه في هذه الروايات هو العلم الشرعي وحده؛ وذلك لإطلاق الدعوة إلى تحصيل العلم في هذه الروايات وعدم تقييد ذلك بالعلم الشرعي أو بغيره من العلوم، أضف إلى ذلك أن في إحدى الروايات المنقولة عن النبي ﷺ، ما يدل على شمول الدعوة لكل العلوم النافعة مهما كانت أو كان مصدرها، وذلك هو قوله ﷺ: «**اطلبوا العلم ولو بالصين**» [٩٢] فالصين لم تكن يوما مصدراً أو محلاً لتحصيل العلم الشرعي، وفوق في ما تقدم من روايات رواية تدعو إلى طلب الحكمة ولو من الكافر، وأخيرا نشير إلى تقسيم العلم في الرواية المشهورة: «العلم علمان علم الأديان و علم الأبدان.» [٩٣]

ب- تعظيم العمل وطلب الحلال

كشفنا في ما سبق عن كون الدعوة إلى العلم أحد الأبواب التي يفتحها الأنبياء في وجه تأسيس الحضارة، وهنا نشير إلى العنصر الثاني، وهو الدعوة إلى العمل وتمجيد السعي في

طلب الرزق، وذلك أن التنمية لا تتم بالعلم والدعوة إلى العلم وحده، وإنما تحتاج التنمية إلى ثقافة تعتبر العمل أمرا مقدساً لا بد من السعي فيه، وهذا ما فعله القرآن الكريم حيث إنه لم يذم السعي في طلب الرزق، وتأمين المعاش، بل نجد أنه أشار إلى هذه الأمور بطريقة إيجابية، تكشف عن احترامه للعمل وما يترتب عليه من علاقات ونتائج: **﴿وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشاً﴾**، [٩٤] **﴿إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحاً طَوِيلاً﴾** [٩٥] وفي الآية الأولى يعد الله من نعمه أن جعل النهار معاشاً، وفي الآية الثانية يشير بشيء من الإقرار بأن المخاطب بالآية له في النهار سبح طويل وسعي دائب دون أن يذم ذلك أو ينهى عنه.

في آية أخرى يدعو الإنسان إلى عدم نسيان حظه من الدنيا، بقوله: **﴿وَلاَ تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾** [٩٦]

وقد مدح النبي ﷺ، العمل والعامل وأولاهما اهتماما خاصا يستحقانه، فعندما شاهد يد سعد الأنصاري وأثر الحبل فيها أثنى عليه ومجد عمله وطمأنه إلى أنها يد يحبها الله ورسوله. [٩٧] وفي رواية أخرى يقول: «من طلب الدنيا حلالاً في عفاف كان في درجة الشهداء». [٩٨] وفي رواية يقسم العبادة إلى سبعين جزءا ويخبر بأن أفضلها طلب الحلال. [٩٩] كما أنه ينهى بحدة قل مثيلها عن أكل حق العامل والاعتداء عليه، [١٠٠] كما ويخبر بأن فاعل ذلك ملعون عند الله. [١٠١]

إذا لم يأت النبي ﷺ، بالدعوة إلى إهمال الحياة الدنيا وترك الأرض لحالها، بل إن القرآن يخبر عن استعمار الله الإنسان في الأرض وذلك قوله تعالى: **﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾**. [١٠٢]

وفي آيات أخرى يشير الله سبحانه إلى أن جميع ما في الأرض مسخر للإنسان ومصلحته: **﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً.﴾**، [١٠٣] وكذلك قوله تعالى: **﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَا فِي السَّماوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ﴾**. [١٠٤]

وهاك بعض الأمثلة:

لم يكتف الأنبياء بالدعوة العامة وترك العمل والتطبيق إلى التزام الناس وهمتهم. بل سعوا جميعاً في ميدان البناء والتأسيس الحضاري بشكل مباشر وخطوا خطوات واسعة، لا مجال لاستعراضها جميعا في هذه المقالة ولكن لا مناص من الإشارة إلى خلاصة معبرة فآدم عليه السلام هو المؤسس الأول لصرح العلم على ما أفاضه الله عليه في تعليمه الأسماء كما

يقـول الله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...﴾ (١٠٥) وقـد وردت روايات عدّة تشرح طبيعة هذه الأسماء التي علمها لله لخليفته في الأرض، وتشير هذه الروايات إلى أنه سبحانه عرفه علـى الأرض وما فيها من جبال وأودية وصحار وأدويـة وأعشاب وصنائع ومعادن وما سوى ذلك. (١٠٦)

وفي الروايـات المنقولـة في كتب الفلسفة ما يدل علـى أن علم اللغة والخط من مبتكرات آدم وإدريس عليه السلام. (١٠٧) كمـا يشـير القـرآن الكـريم إلى تعليـم الله داودَ عليه السلام، صناعة الـدروع. (١٠٨) كمـا يتحدث مؤرّخـو العلم عن نسبـة علمـي الفلك والحسـاب إلى النبـي إدريـس عليه السلام، ونسبة علوم أخرى إلى أنبياء آخرين وإلى أتباعهم أيضاً. (١٠٩)

اعتـــراف بعض المفكريـــن الغربيـــين:

وقـد دعا وضوح الدور الـذي يؤديه الدين في ميدان الاجتمـاع الإنساني إلى أن يعترف عـدد كبـير من العلماء الغربيين بـه، ولم يقتصر الأمر على المتدينـين منهم بل شمل بعض الملحديـن أيضا؛ حيث لم يمنعهم إلحادهم من الاعـتراف للدين بدوره الذي يؤديه، ولسنا بصـدد استقصاء مواقف هؤلاء العلماء جميعاً وإنما نهدف إلى الإشارة إلى بعض النماذج ليس إلا:

أينشتايـــن:

يحتاج صرف العمر على البحث العلمي والانشغال به وترك اللذات والراحة، إلى روحية خاصة وهدف متميز. وليس من المنطقي أن يصرف الإنسان هذا العمر على العلم والبحث العلمي دون أن يملك هدفا واضحا يدعوه إلى ذلك، والدين وخدمة خلق الله هما دافعان من الدوافـع التي تدعو العلماء إلى ما أشرنا إليه، ومـن بين العلماء الذين يقرون بهذا التقييم العـالم المعـروف أينشتاين؛ حيث يقول: إننـي أعترف بأن الدين هو مـن أهم الدوافع التي تدعـو إلى البحث العلمـي. وهذا ما نشاهده عند عدد من العلمـاء أذكر منهم كبلر ونيوتن اللذين قضيا عمرا طويلا في البحث العلمي ليتوصلا إلى ما توصلا إليه من نتائج. (١١٠)

مـاكـس فيـبـر:

لقد عرف ماكس فيبر من الأديان الديانة المسيحية دون غيرها من الأديان، وعلى الرغم من معايشته لبعض مواقف الكنيسة من العلماء والبحث العلمي، فهو لم يحمل على الدين أو

يتحامــل عليه، وإنما أقر بدور الدين في حركـة الاجتماع الإنساني، وهو يحكم بأن الأخلاق الإسلاميـة والكاثوليكيـة لا تتناسبان مع التوجه الرأسمالي، وأمّـا الأخلاق البروتستانتية، فهـي مناسبة لذلك تماماً. ويستشهد لأثبات مدعاه بواقع المجتمعات الغربية المتطورة حيث كانـت أكثرهـا تنحو المنحى البروتستانتـي.[111] ولا يعني عرضنا لـرأي فيبر هذا الموافقة عليـه أبدا، وإنمـا ذكرناه للاستشهاد بمواقف تعترف للدين بـدور متميز في حركة المجتمع بعامة وبعض وجوهه كالبحث العلمي بخاصة.

الهوامش:

١- استاذ باحث في معهد الفكر والثقافة الإسلامية.

٢- انظر: ويليام اسكيد مور، تفكّر نظرى در جامعه شناسى (الفكر النظري في علم الاجتماع)، ص ١٤٢.

٣- سورة البقرة: الآية ١٢٩. وتكرر هذا المضمون في أكثر من موضع من القرآن الكريم، ومن ذلك: سورة آل عمران: الآية ١٦٤

٤- انظر: بيام قرآن، ج١.

٥- سورة الجاثية: الآية ٣؛ وسورة يونس: الآية ٦؛ وسورة إبراهيم: الآية ١٠.

٦- سورة آل عمران: الآية ١٩٠.

٧- سورة الطور: الآية ٣٥ و ٣٦؛ وسورة إبراهيم: الآية ١٠.

٨- سورة فاطر: الآية ١٥؛ ومحمد: الآية ٣٨؛ والعنكبوت: ٦.

٩- سورة العنكبوت: الآية٦٥؛ ويونس: ٢٢؛ والروم: ٣٣.

١٠- وقد عبر عن هذا المعنى بأشكال مختلفة والتفصيل في كتابه المترجم إلى عدد كبير من لغات العالم ومنها العربية بعنوان: الإنسان ذلك المجهول.

١١- سورة السجدة: الآية ٩؛ وسورة الحجر: الآية ٢٩؛ وسورة الأعراف: الآية ١٧٢.

١٢- سورة الإسراء: الآية ٧٠؛ وسورة الأنبياء: الآية ٧٣؛ وسورة التين: الآية ٥؛ سورة المعارج: الآية ١٩؛ وسورة العاديات: الآية ٦؛ وسورة عبس: الآية ١٧.

١٣- سورة ق: الآيات ٢-٦؛ سورة الإسراء: الآية ٥١؛ سورة الروم: الآية ٢٧؛ سورة القيامة: الآية ٣.

١٤- سورة ص: الآية ٢٧؛ سورة المؤمنون: الآية ٥؛ سورة الجاثية: الآية ٢٥.

١٥- ينظر أكثر علماء الأخلاق الشرقيين عند تعريفهم لعلم الأخلاق إلى المنافع والآثار المترتبة على الفعل الأخلاقي، فمسكويه مثلا يشير في تعريفه لعلم الأخلاق إلى أثر هذا العلم في صدور الأفعال الحسنة عن الفاعل بيسر ودون تكلف. انظر: تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق، ص٢٧؛ ونصير الدين الطوسي، أخلاق ناصري، ص٤٨)؛ هذا ولكن فلاسفة الأخلاق الغربيين ينظرون باهتمام بالغ إلى الفعل نفسه وليس إلى غاياته. كما في تعريف جاكس. (انظر: عبد الرحمن بدوى، الأخلاق النظريّه، ص١٨؛ ومحمد عبد الستار، دراسات فى فلسفة الأخلاق. ص ١٧).

١٦- انظر: ويليام كي فرانكنا، فلسفة الأخلاق، ص٤٥. (الترجمة الفارسية)

١٧- «الأخلاق والدين»، مقالة منشورة في كتاب الدين والثقافة،ص ١٤. (فارسي)

١٨- انظر المصدر نفسه، ص١٥؛ واشتفان كورنر، فلسفة كانط، ص ٣٢١.

١٩- فلسفة الأخلاق، مصدر سابق، ص ٢٧٩ و ٢٨٦ و ٢٩٠.

٢٠- في كتابه المعنون بـ «بيست گفتار»، ص ١٩٠. وتجدر الإشارة إلى تبدل حصل في موقف الشهيد مطهري من هذه المسألة: حيث إنه عدل عن القول باستقلال الأخلاق عن الدين. لمزيد من التوضيح، انظر: فلسفة الأخلاق، مصدر سابق، ص ٢٧٩ و ٢٨٠)

٢١- لمزيد من التفصيل انظر: الشيخ مصباح اليزدي، دروس في فلسفة الأخلاق، ص٢٠٢.

٢٢- في رواية عن الإمام الرضا (عليه السلام): «وعرفوا به (العقل) الحَسَنَ من القبيح». (الكليني، الأصول من الكافي، ج١، كتاب العقل).

٢٣- انظر الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص ١٤٨.

٢٤- سورة البقرة: الآية ٢١٦.

٢٥- مستدرك الوسائل، ج ١١، الحديث ١٢٧٠١.

٢٦- سورة الانشراح: الآية ٥.

٢٧- سورة الحديد: الآية ٢٣.

٢٨- لمزيد من التفصيل، انظر: للكاتب، الله ومشكلة الشر.

٢٩- سورة الأنفال: الآية ٢٤.

٣٠- سورة ق: الآية ١٦.

٣١- سورة يونس: الآيات ٦٢.٦٤.

٣٢- سورة الرعد: الآية ٢٨.

٣٣- آينده يك پندار، ص ١٨٤ . ١٨٥.

٣٤- المصدر نفسه، ص٢٩١.

٣٥- روانشناسى و دين (علم النفس والدين)، ص ٢٠٧.

٣٦- دين وروان (الدين والنفس)، ص ١٧٨.

٣٧- راه ورسم زندگى، ص١٨٠ و٢٠٢.

٣٨- سورة الحجرات: الآية١٣.

٣٩- سورة آل عمران: الآية ١٠٣.

٤٠- سورة آل عمران: الآية ٦٤.

٤١- بحارالانوار، ج ٧٦، ص ٣٥٠؛ تحف‌العقول، ص ٣٤؛ سيره ابن هشام، ج ٢، ص ٤١٤.

٤٢- اصول كافى، ج ٢، ص ١٦٤.

٤٣- رواه الطبراني في الكبير، ج١٠، ص٨٦؛ والأوسط، ج٥، ص٣٥٦.

٤٤- بحارالأنوار، ج ٢٢، ص ٣٨٢.

٤٥- روضة الكافي ص١٨١، بحار الأنوار ج٢٢ ص٢٨٢..

٤٦- سفينة البحار، مادّه سلم، ج ٢٤، ص ٢٤١. ولمزيد من التفصيل انظر: بحارالأنوار، ج ٧٣، باب العصبية.

٤٧- سورة البقرة: الآية ٢١٣.

٤٨- انظر للكاتب: كندوكاوى در سويههاى پلوراليزم (تأملات في جنبات التعددية الدينيّة)، الفصل الرابع؛ وأيضاً: آزادى در فقه و حدود آن (الحرية وحدودها في الفقه)، الفصل الخامس.

٤٩- انظر: المصدر نفسه.

٥٠- نقلا عن: ملكم هميلتون، جامعه شناسى دين (علم اجتماع الدين)، ص ١٧٩.

٥١- المصدر نفسه، ص١٧٠.

٥٢- درسهاى تاريخ (دروس التاريخ)، ص ٥٥.

٥٣- انظر: أرسطو: سياست (السياسية)، الترجمة الفارسية: حميد عنايت، ص ١٠.

٥٤- سورة النحل: الآية ٣٦.

٥٥- سورة النساء: الآية ٧٥.

٥٦- سورة البقرة: الآية ٦١.

٥٧- سورة النازعات: الآية ١٧.

٥٨- سورة طه: الآية ٤٣.

٥٩- سورة القصص: الآية ٤.

٦٠- سورة الأعراف: الآية ١٢٨.

٦١- سورة طه: الآية ٤٧.

٦٢- إنجيل لوقا، الإصحاح ٣: الآية٢١.

٦٣- إنجيل لوقا، الإصحاح ١٨، الآية ٤.

٦٤- أنجيل لوقا: الإصحاح ١٣، الآيات ٣١--٣٥

٦٥- أنجيل لوقا: الإصحاح ٢٢، الآية ٣٦.

٦٦- انظر: السيد جلال الدين الأشتياني، تحقيقي در دين مسيح (دراسة في الديانة المسيحية)، ص٤٨٥.

٦٧- انظر: المناقب، ج ١، ص ٥٨؛ وموسوعة «الحياة»، ج ٢، ص ٢٢٧.

٦٨- سورة الأنفال: الآية ٣٠.

٦٩- سورة الأعراف: الآية ١٥٧.

٧٠- بحارالانوار، ج ٢١، ص ٢٨٥.

٧١- المصدر نفسه، ج ١٨، ص ٢٣٤.

٧٢- انظـر: محمدي الريشهري، ميزان الحكمـة، ج ٩، ص ٢١٧ و ٢١٨؛ ومحمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ٨، ص ٢٨٦.

٧٣- سورة آل عمران: الآية١٦١.

٧٤- سورة الأعراف: الآية ٢٩.

٧٥- سورة النساء: الآية ١٣٥.

٧٦- سورة الرحمن: الآيتان ٨-٩.

٧٧- سورة يونس: الآية ٤٧.

٧٨- انظر: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٠، ص ٧١.

٧٩- سورة المائدة: الآية٤٢

٨٠- ر.ك: تفسيرالميزان، ج ٣، ص ١٢٣.

٨١- سورة آل عمران: الآية ٢١.

٨٢- سورة الحديد: الآية ٢٥.

٨٣- لمزيد من الاطلاع، انظر: تفسير پيام قرآن، ج ١، ص ٥٦ . ٩٨.

٨٤- سورة الرحمن: الآية ٧.

٨٥- سورة الغاشية: الآية ١٧.

٨٦- سورة الحج: الآية٥.

٨٧- سورة الرعد: الآية ٤.

٨٨- انظر: آداب المتعلمين، ص ١١١؛ كتاب الوافي، ج ١، ص ١٢٦؛ تفسير القمي، ج ٢، ص ٤٠١.

٨٩- بحارالانوار، ج ١، ص ١٤٨.

٩٠- سنن ابن ماجة، باب الزهد، الحديث رقم: ٤١٦٩.

٩١- بحارالانوار، ج ١، ص ١٧٧.

٩٢- المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

٩٣- حديث منسوب إلى الإمام علي (ع)، ولم نعثر له على مصدر في ما توفر بين أيدينا من مصادر.

٩٤- سورة النبأ: الآية ١١.

٩٥- سورة المزمل: الآية ٧.

٩٦- سورة القصص: الآية ٧٧.

٩٧- «هذه يد لا تمسها النار». رواه ابن حجر، في أسد الغابة، ج ٢، ص ٤٢٠، وضعفه بعض علماء الحديث.

٩٨- المحجة البيضاء، ج ٣، ص ٢٠٣.

٩٩- «العبادة سبعون جزءً افضلها طلب الحلال» (وسائل الشيعه، ج ١٧، ص ٢١)

١٠٠- «إن اللّه غافر كل ذنب إلا ... من اغتصب أجيراً أجره.» (وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ٥٥)

١٠١- «من منع أجيراً أجره فعليه لعنة اللّه». (المصدر نفسه، ص ١٠٨.

١٠٢- سورة هود: الآية ٦١.

١٠٣- سورة البقرة: الآية ٢٩.

١٠٤- سورة الجاثية: الآية ١٣.

١٠٥- سورة البقرة: الآية ٣١.

١٠٦- انظر كتب التفسير، عند تفسير الآية ٣١من سورة البقرة.

١٠٧- انظر: تفسير مجمع البيان، ج ٩، ص ٢٣٥.

١٠٨- سورة الأنبياء: الآية ٨٠.

١٠٩- انظر: بحارالأنوار، ج ١١، ص ٣٢؛ و ج ٥٨، ص ٢٥٢؛ الميزان في تفسير القرآن، ج ١٤، ص ٦٨.

١١٠- آلبرت أينشتاين، دنيايى كه من مى بينم (العالم كما أراه)، ص ٥٩ و ٦٠.

١١١- انظر: ماكس وبر، أخلاق پروتستان وروح سرمايه دارى (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية)، ص ٤١.

آية الاستخلاف: قراءة مقارنة بين تفسيرين

السيد علي عباس الموسوي

يقـول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾.[1]

هذه الآية هـي من الآيات التي شكّلت محوراً مهمًا للمفسرين والمفكّرين، وارتبطت بأبعاد عقائديّة، وأسئلة كونيّة، ترتبط بالإنسان ووجوده ومصيره، وتعدّدت الاتّجاهات في تفسيرهـا، وانطلـق كل مفسّر من أسئلـة مُسبقة لديه ليستنطق الآيـة عن إجابات يطلبها ويسعى ليكوّن من هذه الأجوبة أسسا يبني عليها منظومته الفكريّة.

وسـوف نسعـى في هذه المقالـة في دراسة اتجاهين في تفسير هـذه الآية، لكلّ اتجاه رؤيتـه التـي انطلقت من خلال ما أراد علاجه من خلال النظـر في هذه الآية والأسئلة التي كان يطلب إجابات عنها.

النقطة الأولى: عرض تطوّر تفسير الآية الكريمة

نعرض أولا ما ذكره المفسّرون حول الآية الكريمة، فقد ذكر الشيخ الطوسي في التبيان في تفسيره للآية: «وقال قوم: سمّى الله تعالى آدم خليفة؛ لأنّه جعل آدم وذريته خلفاء الملائكة؛ لأنّ الملائكة كانوا سكان الأرض. وقال ابن عباس: إنّه كان في الأرض الجن، فأفسدوا فيها، وسفكوا الدماء، فأُهلكوا، فجعل الله آدم وذريته بدلهم. وقال الحسن البصري: إنّما أراد بذلك قوماً يخلف بعضهم بعضاً من ولد آدم الذين يخلفون أباهم آدم في إقامة الحق وعمارة الأرض. وقال ابن مسعود: أراد إنّي جاعل في الأرض خليفة يخلفني في الحكم بين الخلق، وهو آدم، ومن قام مقامه من ولده. وقيل: إنّه يخلفني في إنبات الزرع وإخراج الثمار، وشقّ الأنهار»[٢]

وتعرّض الزمخشري لكون الخلافة لآدم هي خلافة الله كاحتمال يمكن أن يكون مراداً من الآية، فقال: «ويجوز أن يريد خليفة منّي؛ لأنّ آدم كان خليفة الله في أرضه، وكذلك كل نبي **﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾**.»[٣]

إذاً، يعتبر الزمخشري الآية الواردة في قصة داود شاهداً على كون آدم خليفة الله في أرضه. فيما يجعل الطبرسي في تفسيره جوامع الجامع هذا الاحتمال هو الصحيح حيث يقول: «ويجوز أن يريد خليفة مني؛ لأنّ آدم كان خليفة الله في أرضه، وهو الصحيح، لقوله: **﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾**»[٤]

كما يتبنّى هذا الاحتمال في كتابه مجمع البيان مستعرضا سائر الاحتمالات في المراد من الخلافة يقول: «أراد بالخليفة آدم عليه السلام، فهو خليفة الله في أرضه يحكم بالحق، إلا أنه تعالى كان أعلمَ ملائكته أنّه يكون من ذريته من يفسد فيها، عن ابن عباس، وابن مسعود. وقيل: إنّما سمّى الله تعالى آدم خليفة؛ لأنّه جعل آدم وذريّته خلفاء للملائكة؛ لأنّ الملائكة كانوا من سكان الأرض. وقيل: كان في الأرض الجن فأفسدوا فيها، وسفكوا الدماء فأُهلكوا، فجعل آدم وذريته بدلهم، عن ابن عباس. وقيل: عنى بالخليفة ولد آدم يخلف بعضهم بعضاً، وهم خلفوا أباهم آدم في إقامة الحق، وعمارة الأرض، عن الحسن البصري...»[٥]

ويزيد في كنز الدقائق مستدركاً توهّما قد يرد فيقول: «والاحتياج إلى الخليفة إنّما هو في جانب المتخلّف عليه، لقصورهم عن قبول فيضه بغير وسط؛ ولذلك لم يستنبئ ملكاً، والأنبياء لما فاقت قريحتهم أُرسل إليهم الملائكة، ومن كان منهم أعلى رتبة، كلّمه بلا

واسطة، كما كلّم موسى في الميقات ومحمداً في المعراج.»[٦]

ويذكر العلامة الطباطبائي في الميزان في تفسير القرآن: «الخلافة المذكورة إنّما كانت خلافة الله تعالى، لا خلافة نوع من الموجود الأرضيّ كانوا في الأرض قبل الإنسان، وانقرضوا ثمّ أراد الله تعالى أن يخلفهم بالإنسان كما احتمله بعض المفسرين، وذلك لأنّ الجواب الذي أجاب سبحانه به عنهم وهو تعليم آدم الأسماء لا يناسب ذلك، وعلى هذا فالخلافة غير مقصورة على شخص آدم عليه السلام بل بنوه يشاركونه فيها من غير اختصاص، ويكون معنى تعليم الأسماء إيداع هذا العلم في الإنسان؛ بحيث يظهر منه آثاره تدريجاً دائماً ولو اهتدى إلى السبيل أمكنه أن يخرجه من القوّة إلى الفعل، ويؤيّد عمومَ الخلافة قولُه تعالى: ﴿**إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاء مِن بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ**﴾،[٧] وقوله تعالى: ﴿**ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلاَئِفَ فِي الأَرْضِ**﴾[٨]، وقوله تعالى: ﴿**وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاء الأَرْضِ**﴾«[٩].

ويُعيد التأكيد على هذا المراد عند بيانه لقصة داود يقول: (قوله تعالى: ﴿**إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ**﴾... إلى آخر الآية الظاهر أنّ الكلام بتقدير القول والتقدير: فغفرنا له ذلك وقلنا يا داود»...». وظاهر الخلافة إنّها خلافة الله فتنطبق على ما في قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾[١٠] ومن شأن الخلافة أن يُحاكي الخليفة من استخلفه في صفاته وأعماله فعلى خليفة الله في الأرض أن يتخلّق بأخلاق الله ويُريد ويفعل ما يُريده الله ويحكم ويقضي بما يقضي به الله - والله يقضي بالحقّ - ويسلك سبيل الله ولا يتعدّاها؛ ولذلك فرّع على جعل خلافته قوله: «فاحكم بين الناس بالحق»، وهذا يؤيّد أنّ المراد بجعل خلافته إخراجها من القوّة إلى الفعل في حقّه لا مجرّد الخلافة الشأنيّة؛ لأنّ الله أكمله في صفاته وآتاه الملك يحكم بين الناس. وقول بعضهم: إنّ المراد بخلافته المجعولة خلافته ممن قبله من الأنبياء وتفريع قوله: «فاحكم بين الناس بالحق»؛ لأنّ الخلافة نعمة عظيمة شكرها العدل أو أن المترتّب هو مطلق الحكم بين الناس الذي هو من آثار الخلافة وتقييده بالحق لأنّ سداده به، تصرف في اللفظ من غير شاهد...»[١١]

ولكنّه في موضع آخر يجعل من احتمال كون الإنسان خليفة لقوم سبقوه بدرجة الاستشمام يقول: «وأمّا القرآن الكريم، فإنّه لم يتعرّض تصريحاً لبيان أنّ ظهور هذا النوع (النوع الإنسانيّ) هل ينحصر في هذه الدورة التي نحن فيها، أو أنّ له أدواراً متعددة نحن في آخرها؟ وإن كان ربّما يُستشم من قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ**

وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[١٢] سبق دورة إنسانيّة أخرى على هذه الدورة الحاضرة، وقد تقدّمت الإشارة إليه في تفسير الآية. نعم في بعض الروايات الواردة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام ما يثبت للإنسانيّة أدواراً كثيرة قبل هذه الدورة»[١٣]

ويتبنّى صاحب تفسير الأمثل القول بأنّ المراد من الخلافة خلافة الله في الارض يقول: «والحق أنّ المقصود بالخليفة هو خليفة الله ونائبه على ظهر الأرض، كما ذهب إلى ذلك كثير من المحقّقين؛ لأنّ سؤال الملائكة بشأن هذا الموجود الذي قد يفسد في الأرض ويسفك الدماء يتناسب مع هذا المعنى؛ لأنّ نيابة الله في الأرض لا تتناسب مع الفساد وسفك الدماء»[١٤]

خلاصة الاتّجاهات في تفسير الآية

إنّ خلاصة ما يخرج به المتتبّع لتفسير هذه الآية، يرجع إلى اختلاف المفسّرين في تفسير أمرين، من هو الخليفة؟ من هو المخلوف؟

وفي ما يخصّ السؤال الأوّل تعددت الإجابات:

١- إنّه آدم بشخصه الحقيقيّ، كما تبنّاه الزمخشري والطبرسي.

٢- إنّه الإنسان الكامل لا خصوص آدم.

٣- إنّه يشمل الإنسان المؤمن فقط.

٤- إنّه يشمل الإنسان المؤمن والكافر معاً، فالخلافة نعمة إلهيّة وهبها الله للمؤمن والكافر، وإن لم يشكر الكافر ربّه على هذه النعمة.

٥- إنّه يشمل الإنسان المؤمن والكافر معاً، ولكن بنحو يكون المجعول الخلافة للإنسان كجامع له مراتب متعدّدة، ولمّا كانت الكمالات الإنسانيّة مختلفة الدرجات والمراتب، فإنّ لكلّ واحدٍ من بني آدم درجة من الخلافة تناسبه.[١٥]

وأمّا في ما يرتبط بالسؤال الثاني؛ أي من هو المخلوف، فإنّ الاتجاهات التفسيرية أيضاً كانت متعددة:

١- إنّهم الملائكة الذين كانوا يسكنون الأرض. وهو الذي وردت به بعض الروايات التفسيرية.

٢- إنّه الجنّ الذي كان فاسداً يسفك الدماء وهو المنقول عن ابن عباس.

٣- نوع إنسانيّ سابق كان يطلق عليه النسناس، وهو ما وردت به الرواية.

ففي الرواية «لعلك ترى أن الله إنما خلق هذا العالم الواحد؟ أو ترى الله لم يخلق بشراً غيركم؟ بلى والله لقد خلق ألف ألف عالم وألف ألف آدم. أنت فى آخر تلك العوالم وأولئك الآدميين.»(١٦)

٤- إنّه الله سبحانه، وهو الذي مال إليه أكثر المفسرين.

نظريّة الإنسان الكامل والخلافة الإلهيّة

يتبنّى العلامة الطباطبائي في تفسيره الميزان القول بأنّ المراد من هذه الآية خلافة الإنسان بنوعه الإنسانيّ لله (عز وجل)، لا خلافة من سبقه من إنس أو جان كما فسّره بعض المفسّرين ولا خلافة نوع إنسانيّ سابق، وهذه الخلافة عند الطباطبائي لا تختصّ بآدم بل تشمل النوع الإنسانيّ كلّه. ويتمسّك العلامة الطباطبائي بمجموعة من الآيات فيجعلها بحد المؤيّد لمقولته التفسيرية هذه وهي: قولُه تعالى: **﴿إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاء مِن بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ﴾**،(١٧) وقوله تعالى: **﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلاَئِفَ فِي الأَرْضِ﴾**(١٨)، وقوله تعالى: **﴿وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاء الأَرْضِ﴾**.»(١٩)

ولكنّ تلميذه المفسّر الشيخ جوادي آملي، يشكِلُ على أستاذه في هذا التأييد؛ لأنّ سياق الآيات التي يذكرها تتحدث عن خلافة الأمم اللاحقة للأمم السابقة، لا عن خلافة النوع الإنسانيّ.(٢٠)

بل ينكر الشيخ الآملي دلالة حتّى مثل آية استخلاف داود عليه السلام، على نفس معنى الخلافة الوارد في الآية المبحوث عنها؛ لأنّ خلافة داود كانت بجعل مستقلّ غير تابع للجعل الأوّل الذي جرى الحديث بين الله والملائكة عنه، مضافاً إلى احتمال كون المراد من خلافة داود خلافته للحكام بشاهد تأخير كلمة في الأرض في قصة داود وتقديمها في قصة خلق الإنسان.

ولكن من الواضح أنّ الطباطبائي إنّما قرن بين الآيتين في التفسير؛ لأنّه حمل آية استخلاف داود على الخلافة عن الله (عز وجل)، قال في تفسيره للآية: «وظاهر الخلافة إنّها خلافة الله فتنطبق على ما في قوله تعالى: **﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي**

الأرض خليفة﴾ ومن شأن الخلافة أن يحاكيَ الخليفةُ مـن استخلفَه في صفاته وأعماله، فعلى خليفة الله في الأرض أن يتخلّق بأخلاق الله ويريد ويفعل ما يريده الله ويحكم ويقضي بما يقضي به الله - والله يقضي بالحق...» إلى آخر العبارة التي نقلناها قبل قليل في هذه المقالة.

نعم يتّفق الشيخ جوادي مع أستاذه الطباطبائي على أنّ المراد خلافة النوع الإنسانيّ، فهو يشمل الناس كافّة من مؤمن وكافر، نعم في المؤمن تكون الخلافة فعليّة، وأمّا في الكافر فهي بنحو الاستعداد.

ولإثبات كون المراد خلافة النوع الإنسانيّ، يتمسك أصحاب هذا الاتجاه بقرائن عديدة منها:

١- تعبير الآية بالجملة الاسمية (إني جاعل في الارض خليفة) وهي تفيد الاستمرار، فلا تختصّ بشخص آدم.

٢- إن الأرض وما سُخّر فيها من إمكانات قد سخّر لبني آدم كافّة وليس لخصوص آدم.

٣- سؤال الملائكة عمّن يفسد فيها ويسفك الدماء، وبقرينة المقابلة مع الملائكة المسبّحين والمقدّسين بنوعهم، فإنّ بين الأمرين مقابلة بحسب النوع لا بحسب الشخص.

وأمّا كون الخلافة عن الله (عز وجل)، فذلك لأنّ هذه الخلافة هي نوع من الكرامة التي أُعطيت لهذا الإنسان والكمال الموهوب له من الله، وهذا إنّما يُتصوّر متى كانت الخلافة عن الله. لا سيما بقرينة تتمّة الآيات من تعليم آدم للأسماء واختصاصه بذلك. (بناء على تفسير تلك الأسماء بالأسماء الإلهيّة كما يميل إليه أصحاب هذا الاتجاه).

كما يشهد لذلك الروايات الكثيرة التي ورد فيها وصف آدم بأنّه خليفة الله.

وفي ربط لموضوع خليفة الله بالإنسان الكامل يرى الشيخ الآملي أنّ حدّ النصاب الكامل في مقام الخلافة الإلهيّة ثابت للإنسان الكامل، المتمثّل بشخص نبيّنا محمّد ﷺ، دون أن يعني ذلك نفي وصول غيره إلى منصب الخلافة الإلهيّة بدرجة من الدرجات، ويشهد لذلك رواية عن النبي ﷺ: «آدم ومن دونه تحت لوائي يوم القيامة».

نظرية الاستخلاف كسنّة اجتماعيّة

وقد تطوّرت النظرة إلى مسألة الاستخلاف حتّى تحوّلت إلى أساس لبناء نظريّة اجتماعيّة، ومن العلماء الذين عالجوا القضيّة بنظرة اجتماعيّة الشهيد السيد محمد باقر الصدر الذي يتبنّى في تفسيره لهذه الآية اتجاهاً اجتماعياً، في ما عرض له تحت عنوان السنن التاريخيّة وذلك في بعض محاضراته التي ألقاها في السنوات الأخيرة من حياته في النجف الأشرف، في بعض ليالي شهر رمضان، وطُبعت تحت عناوين عدة، كالمدرسة القرآنية، والسنن التاريخية في القرآن، ومقدّمات في التفسير الموضوعيّ.

ويقوم هذا التفسير على أساس أنّ الآية تُرشدنا إلى أنّ الحاجة إلى الدين هي سنّة من السنن التاريخيّة لأنّها تعبّر عن حاجة اجتماعيّة، فلا بدّ للمجتمع من الدين وهذه الرؤية التي يتبنّاها الشهيد الصدر تقوم على الخطوات التالية:

الخطوة الأولى: تحديد عناصر المجتمع

يرى الشهيد الصدر ومن خلال الرجوع إلى الآية أنّها تكشف لنا عن تشكل المجتمع من ثلاثة عناصر:

أ- الإنسان.

ب- الارض أو الطبيعة على وجه عام.

ج- العلاقة المعنوية التي تربط الإنسان بالأرض وبالطبيعة وتربط من ناحية اخرى الإنسان بأخيه الإنسان؛ هذه العلاقة المعنوية التي سماها القرآن الكريم بالاستخلاف.

الخطوة الثانية: العنصر المرن في العلاقة الاجتماعيّة

إنّ عنصر الاستخلاف هذا، وطبقاً لما يراه الشهيد الصدر هو العنصر المرن؛ أي الذي يختلف من مجتمع إلى آخر. ويرى أنّ الرؤية القرآنيّة تقوم على أساس افتراض صيغة رباعيّة للعلاقة بين عناصر المجتمع، هي طبقاً لقوله: «...عند تحليل الاستخلاف نجد انّه ذو أربعة أطراف؛ لأنّه يفترض مستخلفاً أيضاً. لا بدّ من مستخلِف ومستخلَف عليه، ومستخلَف. فهناك إضافة الى الإنسان وأخيه الإنسان والطبيعة يوجد طرف رابع في طبيعة وتكوين علاقة الاستخلاف وهو المستخلف إذ لا استخلاف بدون مستخلِف، فالمستخلِف

هــو الله سبحانه وتعالى والمستخلَف هو الإنسان وأخوه الإنسان؛ أي الإنسانيّة ككلّ الجماعة البشريّة والمستخلَف عليه هو الأرض وما عليها ومن عليها».[٢١]

الخطوة الثالثة: الاستئمان

وطبقا لتفسير القرآن بالقرآن يستحضر الشهيد الصدر الآية الأخرى المرتبطة بالموضوع **﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾**.[٢٢]

ويتوقّف الشهيد الصدر عند نقاط:

أ- المقارنــة بين آية الاستخلاف وآية الاستئمان فيقول متحدّثاً عن مسألة الاستخلاف: «عرضها تارة بوصفها فاعليّة ربانيّة من زاوية دور الله سبحانه وتعالى في العطاء. وهذا هو العرض الذي قرأناه **﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾** هذه العلاقة الرباعيّة معروضة في هذا النصّ الشريف باعتبارها عطاءً من الله، جعلاً من الله يمثّل الدور الإيجابيّ والتكريميّ من رب العالمــين للإنســان وعرض الصيغة الرباعيّة نفسها من زاويــة أخرى. عرضها بوصفها وبنحــو ارتباطها مــع الإنسان بما هي أمر يتقبّله الإنسان. عرضهــا من زاوية تقبّل الإنسان لهذه الخلافة وذلك في قوله سبحانه وتعالى: **﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَــانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾**.[٢٣] الأمانــة هي الوجه التقبّلي للخلافة، الخلافة هي الوجه الفاعلي والعطائي للأمانة، الأمانة والخلافة عبارة عن الاستخلاف والاستئمان وتحمل الأعباء».[٢٤]

ب- والاستخــلاف عند الشهيد الصدر ظاهرة تكوينيّــة لا تشريعيّة، ولذا يقول: «وهذه الأمانــة التــي تقبّلها الإنسان وتحمّلهــا حينما عُرضت عليه بعض هــذه الآية الكريمة، هذه الأمانة أو هذه الخلافة أو بالتفسير الذي قلناه، هذه العلاقة الاجتماعيّة بصيغتها الرباعيّة. لم تُعرض على الإنسان بوصفها تكليفاً أو طلباً؛ ليس المقصود من عرضها على الإنسان هو العرضــ على مستوى التكليف والطلب، وليس المقصود مــن تقبّل هذه الأمانة هو تقبّل هذه الخلافــة على مستوى الامتثال والطاعــة، ليس المفروض أن يكون هكــذا العرض وأن يكون هكذا التقبّل بقرينة أنّ هذا العرض كان معروضاً على الجبال أيضاً، على السماوات والأرض أيضاً فمن الواضح أنّه لا معنى لتكليف السماوات والجبال والأرض. نعرف من ذلك أن هذا

العرض ليس عرضاً تشريعياً، هذا العرض معناه أن هذه العطيّة الربانيّة كانت تفتش عن الموضع المنسجم معها بطبيعته، بفطرته، بتركيبه التاريخيّ والكونيّ، الجبال لا تنسجم مع هذه الخلافة، السماوات والأرض لا تنسجم مع هذه العلاقة الاجتماعيّة الرباعية. الإنسان هو الكائن الوحيد الذي بحكم تركيبه وبحكم بنيته وبحكم فطرة الله التي قرأناها في الآية السابقة كان منسجماً مع هذه العلاقة الاجتماعيّة ذات الأطراف الأربعة والتي تصبح أمانة وخلافة. إذاً؛ العرض هنا عرض تكوينيّ، والقبول هنا قبول تكويني».[٢٥]

مقارنـــة واستنتـــاج

لا شـك في أنّ أسئلـة كلّ واحـد من الاتّجاهين فرضـت نوعاً من التفسـير، ولا نريد أن نتحدّث هنا عن صحة أحد الاتجاهين وخطأ الآخر، بل هما معا لعلهما كانا منظورين للآية، إلا أنّ الاختلاف في الاتجاهين يؤدّي إلى اختلاف في التفسير الذي يتم التوصل إليه.

البعد الفرديّ والبعد الاجتماعيّ

فالاتّجـاه الأوّل والـذي يريـد النظـر إلى الإنسـان كفـرد، لا إلى كونه عنصـرا مكوّنا للاجتماع، فهذه الخلافة وإن كانت تشمل النوع الإنسانيّ ولكنّها تشمل كلّ فرد بنحو مستقلّ، فالخلافـة عامّة للنوع، فكلّ واحد هو خليفة مستقـلّ، لا يراد ربطه بخلافة الإنسان الآخر. فهـو يعمل ضمن إطار هذه الخلافة، ويتحمّل واجباتـه في أن يؤدّي حقّ هذا الاستخلاف أو لا. فمـن تمكّـن من أداء حقّ الاستخـلاف كان خليفةً لله، ومن تخلّف عـن ذلك لم يستحقّ ذلك اللقب.

وأمّا الاتّجاه الثاني، فهو يرى الاستخلاف علاقة اجتماعيّة، وليس شأناً فردياً، فالمنظور من الاستخلاف من وجهة نظر القرآن الكريم، هو علاقة اجتماعيّة خاصّة، ترتبط بعنصر رابع هو الله (عز وجل)، مقابل الاتجاه غير الدينيّ الذي يرى أنّ العلاقة الاجتماعيّة ثلاثيّة العناصر.

سر وجود الإنسان أو العلاقة الاجتماعيّة الصحيحة

ينطلق الاتّجاه الأوّل في تفسيره للبحث عن سرّ وجود هذا الإنسان وعن الغاية التي خُلق لأجلهـا، فالآية عند هذا الاتّجاه تريد أن تتحدّث عن الإنسان، لتجيب عن سؤال: لماذا وُجد هـذا الإنسان ولماذا خلقـه الله (عز وجل)؟ وترى في الخلافة الجـواب الذي يُستحضر في

شتّى الاتّجاهات، فتولد نظريّة الإنسان الكامل، كنظريّة تشرح هذا السر؛ لأنّه هو الذي يستحقّ مقام الخلافة بحقّ، والإنسان عليه أن يعمل ليصل إلى هذه الدرجة من الكمال فيكون خليفة بحقّ.

وأمّا الاتّجاه الثاني فيريد تحرير الإنسان من سيادة إنسان آخر عليه، أو تسلّطه عليه، ليجعل فكرة العلاقة الرباعيّة، شاهداً على أنّ علاقة الإنسان بالإنسان علاقة شراكة، وهي العلاقة الصحيحة، مقابل الصيغة الثلاثيّة. «هذه الإضافة (إضافة العنصر الرابع) تحدث تغييراً نوعياً في بنية العلاقة الاجتماعيّة وفي تركيب الأطراف الثلاثة الأخرى نفسها، ليس هذا مجرد عمليّة جمع ثلاثة زائد واحد، بل هذا الواحد الذي يضاف إلى الثلاثة سوف يعطي للثلاثة روحاً أخرى ومفهوما آخر».[٢٦]

استحضار آية الفطرة

نلحظ أن الاتّجاه الثاني، وتتمّة منه لتفسير الآية، يستحضر آية أخرى وهي قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...﴾[٢٧] يقول الشهيد الصدر في هذا السياق: «هذه القيمومة في الدين هي التعبير المجمل في تلك الآية عن العلاقة الاجتماعيّة الرباعيّة التي طُرحت في الآيتين، في آية ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، وآية ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[٢٨] إذاً، فالدين سنّة الحياة والتاريخ، الدين يدخل فيها بعداً رابعاً لكي يحدث تغييراً في كنه هذه العلاقة لا لكي تكون مجرد إضافة عدديّة».[٢٩] ولا نجد مثل هذا الربط لدى الاتجاه الأول بين الآيتين في عمليّة التفسير التي يقوم بها.

الهوامش:

١- سورة البقرة: الآية ٣٠.

٢- الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج١، ص١٢١-١٢٢.

٣- جار الله الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، ج١، ص٢٧١.

٤- الشيخ الطبرسي، تفسير جوامع الجامع، ج١، ص٩٢.

٥- الشيخ الطوسي، مصدر سابق، ج١، ص ١٤٧-١٤٨.

٦- الميرزا محمد المشهدي، تفسير كنز الدقائق،ج١،ص٢١٩-٢٢٠.

٧- سورة الأعراف: الآية ٦٩.

٨- سورة يونس: الآية ١٤.

٩- سورة النحل: الآية ٦٢. وانظر: السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص١١٥-١١٧.

١٠- سورة البقرة: الآية٣٠.

١١- السيد الطباطبائي، مصدر سابق، ج١٧، ص١٩٤-١٩٥.

١٢- سورة البقرة: الآية ٣٠.

١٣- السيد الطباطبائي، مصدر سابق، ج٤، ص١٤٠.

١٤- الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج١، ص١٥٥.

١٥- الشيخ عبد الله جوادي الآملي، تفسير تسنيم، عند تفسيره للآية.

١٦- الشيخ الصدوق، التوحيد، ص٢٧٧.

١٧- سورة الأعراف: الآية ٦٩.

١٨- سورة يونس: الآية ١٤.

١٩- سورة النحل: الآية ٦٢. وانظر: السيد الطباطبائي، مصدر سابق، ج١، ص١١٥-١١٧.

٢٠- الشيخ عبد الله جوادي الآملي، مصدر سابق، ج٢،ص٢٤.

٢١- السيد محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، دار التعارف، بيروت، لاط، لاتا، ص١٢٨.

٢٢- سورة الأحزاب: الآية٧٢.

٢٣- سورة الأحزاب: الآية٧٢.

٢٤- السيد محمد باقر الصدر، مصدر سابق، ص١٣٢.

٢٥- المصدر نفسه، ص١٣٣.

٢٦- المصدر نفسه، ص ١٣٠.

٢٧- سورة الروم: الآية ٣٠.

٢٨- سورة الأحزاب: الآية٧٢.

٢٩- السيد محمد باقر الصدر، مصدر سابق، ص١٣٥.

اللغة الإنسان الدين

أحمد ماجد

مـع الحديث عن اللغة لا بدّ من التوقّف ملياً، فهي تحمل في ذاتها مقوّمات حاملها، الـذي وُصِف من قبل الإمام عليّ عليه السلام بأنه العالم الاكبر من جهة، [1] ومن جهة أخرى مخلـوق يتوجّه بشكله الماديّ إلى الأرض التي يعود إليها. والقول بكونيّتها يذهب باتجاه اعتبارها كياناً علويّاً متسامياً، وهي في وجودها الأكمل صفاء خاصّ ونظام سَنِيّ، تحمل في طيّاتهـا خصـائص الفكـر الكليّة، لعلَّ هذا ما يجعلها تفترق عن الكلام، الذي يأخذ شـكلاً تداوليّاً، فيكون مشابهـاً للمادة عندما تصبح كلاماً قابـلاً للتشكّل وفقاً للوضع الذي يوجد فيه الإنسان، لذلك يصبح الحديث عن اللغة وماهيّتها، مختلفاً عن الكلام وماهيّتـه، وارتباطاتهما الوظيفيّة بالتالي تختلف في كلّ موردٍ من الموارد، وفي القضايا التي تتعاطى بها.

لذلـك، سنحاول في هذا البحث المقتضب الولوج إلى العلاقة بين اللغة والكلام من جهـة والدين من جهة أخـرى، لننظر إلى كيفيّة تجلّيهما و عملهما، لنراقب هذا الخط السـري الـذي يفصل بين «الداخل» و«الخارج»، بين المطلـق المثالي، وبين الخارج الذي يحـاول أن يتطابق مع الواقع، لا ليصفه فحسب، إنّمـا ليكيّفه مع مقتضى الداخل دون حصول تنافر أو تنازع.

في ماهية الكلام

الكلام هو الأداة التي تستخدم لنقل الأفكار. كما يرتبط بدوره بنقل المحسوسات أو الوقائع دون حاجة إلى استجلابها بشكل مباشر؛ لذلك تصوَّر العلماء المسلمون أنّ الاسم بديل للإشارة، ويقوم بوظيفتها حال غيابها، ويقول القاضي عبد الجبار: «إذا ثبت أنّه يحسن من العاقل أن يشير إلى ما علمه ليعرف به حاله، لم يمتنع أن يعبّر عنه ببعض الأسماء ليعرف غيره حاله... ويدل على ذلك أنّ هذه الأسماء إنّما احتيج إليها ليقع بها التعريف، وتتّضح بها الأخبار عند غيبة المسمّيات؛ لأنّ الإشارة تتعذّر إليه والحال هذه، فأقيم الاسم عند ذلك مقام الإشارة عند الحضور، فكما تحسن الإشارة عند الحضور، إذا حضر المشار إليه لوقوع الفائدة للمشير والمشار إليه فكذلك يحسن الاسم لهذا الغرض عند غيبة المسمّى، أو يكون المسمّى مما لا يظهر للحواس؛ لأنّ ذلك في أنّ الإشارة لا تصحّ إليه على كلّ وجه بمنزلة المشاهد إذا غاب»،[٢]

ووحّد القاضي بين الكلام والإشارة إلى الأشياء فقال: «لذلك نجد أحدنا يستدعي من غلامه سقي الماء بالإشارة، على حدّ ما يستدعيه بالعبارة، لعادة تقدّمت، يُعرف بها أنّ الإشارة تحلّ محلّ العبارة التي تقدّمت معرفة فائدتها»[٣] وبذلك هو أداة للتواصل مع الغير لإيصال ما ننوي أن نعبّر عنه، أو نريد تحقيقه، أو نعمل على تكوينه، وعندما ذكرنا العناصر السابقة، كان هو مرادنا بالضبط؛ لأنّ الكلام يتعدّى الفعل الشفاهي، ليصبح علامة أو إشارة، أو شعاراً...بالإضافة إلى الكلام، الذي لا يصل إلى تمامه إلا من خلال فعل «القول».

وإذا نُظر إلى الاشتقاق المصدريّ لكلتا الكلمتين، نرى الأولى تذهب باتجاه: الجرح؛ ويُقال: كَلَمَه جرحه فهو مكلومٌ؛ ويُقالُ كَلَمَه خاطبه، وهذا الأمر يظهر الكلام كأنّه فعل خدش لأنّه يشيرُ إلى عيب طرأ على التمام، ولا ندري إذا كان العيب في علاقته بالأصل أي اللغة أو التقصير أي موضوع الكلام[٤] بينما القول يشتقّ من فعل «قال»، الذي يعني تمام الكلام المنقول/ مع قدرته على التعبير عن الحال/ والخطاب/ والافتراء/ والاجتهاد/ والرأي،[٥] وجميع هذه التعابير تنظر إلى القول بمثابة تمام المراد للمتكلم.

وهكذا نلاحظ أنّ الكلام والإشارة؛ يمتازان بقدرتهما على التعبير عمّا يجول في باطن الإنسان من مشاعر وأحاسيس: «إنّ حاجة العقلاء لّما دعت إلى الإنباء عمّا في النفس، لِما فيه من النفع، ودفع الضرر، وعلموا أنّ ذلك وإن صحَّ بالمواضعة على الحركات وغيرها، فلا

يتّسع ذلك اتّساع الكلام؛ اقتضى ذلك المواضعة على الكلام الذي عند التأمل نعرف أنّه أشدّ اتساعاً من كلّ ما تصحّ فيه المواضعة. وليس يمتنع أن يعرفوا ذلك إلهاماً، أو بالتأمّل، أو الاختبار، وللاجتماع في ذلك من التأثير ما ليس للانفراد لأنّ جميعهم إذا تعارفوا قل فيه اللّبس وظهر فيه الغرض». (٦)

وهذه النظرة إلى الكلام لم تكن وقفاً على عدد من العلماء دون غيرهم؛ بل هي نظرة يتّفق عليها معظم اللغويين العرب والمسلمين، فالإمام الجرجاني يقول: «الفرق بين قولنا حروف منظومة وكلام منظوم وذلك أنّ نظم الحروف هو تواليها في النطق فقط وليس بمقتضى عن معنى ولا النظام لها بمقتف في ذلك رسماً من العقل اقتضى أن يتحرّى في نظمه لها ما تحرّاه، فلو أنّ واضع اللغة كان قد قال «ربض» مكان ضرب لما كان في ذلك ما يؤدّي إلى فساد. وأمّا نظم الكلام، فليس الأمر فيه كذلك لأنّك تقتفي في نظمها آثار المعاني وترتّبها على حسب ترتيب المعاني في النفس... والعلّة في معرفة هذا الفرق أنّك إذا عرفته عرفت أن ليس الغرض بنظم الكلم إن توالت ألفاظها في النطق، بل إن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل». (٧)

وهذه الطبيعة التواصليّة للكلام، تفترض أموراً متعدّدة، فلا بُدَّ عند استخدامها من أن يكون هناك مُلْقٍ و مُتَلَقٍ حتّى يَكْتَمِلَ ما يُطْلِقُ عليه علماءُ اللغة اسم الإيصال، ونوعيّتها تختلف بين الشفاهيّة و الكتابيّة أو الرموز التي تقصدها، وتختلف في الغرض المعرفيّ منها، والذي يحتوي على عناصر، حدّدها رومان ياكوبسون، وهي الملقي و المتلقّي بالإضافة إلى السياق والرسالة والوسيلة والشفرة، وإذا كان العنصران الأوّلان معروفين، فإن العناصر الباقية، تحمل الدلالات التالية:

١- السياق هو المرجع الذي يحال إليه المتلقّي كي يتمكّن من إدراك مادة ويكون لفظيّا أو قابلا للشرح اللفظي.

٢- الشفرة: هي الخصوصيّة الأسلوبيّة لنص الرسالة. و لا بد لهذه الشفرة من أن تكون متعارفاً عليها بين الملقي و المتلقّي تعارفاً كلياً أو على الأقلّ تعارفاً جزئياً.

٣- وسيلة الاتصال سواء حسيّة أو نفسيّة للربط بين الباعث و المتلقّي لتمكنهما من الدخول والبقاء في اتصال. (٨)

المضمون المرسل الرسالة المتلقي الاتصال

شفـــرة النظـــام اللغـــوي

وهذه الرسالة التي تحمل معنًى محدداً للآخرين، تحمل اسم النص، والنص كما عرَّفَه ابن منظور يذهب باتجاه الظهور والبروز، وغاية الشيء ومنتهاه، وهو بالتالي: «يحمل معنى مـا خفي من خـلال الانتقال من نقطـة بداية ونقطة نهايـة»،[٩] وهو ليـس بالضرورة ناتج كتابـي، إنَّمـا هو كلُّ فعل يحمل رسالة يريـد أن يوصلها إلى الآخر سـواء أكانت شفاهيّة أو كتابيّـة أو عبر إشـارة، ولذلك يُقال للشخصـ الذي يملي رسالة علـى الآخرين نُصَّ علينا الرسالـة. وإن كانـت معظم الدراسات التي عالجـت موضوع النصّ، مالت بـه إلى المُنجز الكتابـي، هـذا لا يعود إلى فهم حقيقـي للنصّ بقدر ما يعود إلى خلَـل في تركيب المفاهيم، الـذي نزحت بالنص إلى مفهوم النص كما عرفته الحضـارة الغربية، والتي ربطت تكوين المصطلـح بلفظة «Textus»[١٠] التي تعني في الثقافة اليونانية «النسيج». إلا أنّ هذه اللفظة تطـوّرت -دلالياً- وأصبحت تعني نسيج النص، لمـا يحمله النص من وحدات لغوية طبيعيّة متسقـة، وهـو بالتالي أمـر عياني من الممكن أن تقـرأه عبر المكتمل والمنجـز الكتابي الماثل أمامك.

وهذا الاختلاف الجذري بين «نص» و«نص» يُلقي بنفسه على كامل منظومة الفهم، ففي الأول يُصْبِحُ النص هو الرسالة التي تُعْلِنُ ظهورَ الكلام وتمامه، بينما الثانية تعتبره نسيجاً قابلاً لإعادة النسج والحبك، ولعلَّ هذا الذي دفع البعض إلى القول: «لا اجتهاد في معرض النص»، فكلُّ اجتهاد في معرضه، ينتج نصاً تاماً.

في ماهيـة اللغـــة

وكلُّ مـا تمَّ الحديـث عنه لا يحيل إلى اللغـة، إنَّما يحيـل إلى الكلام مـع مفارقة واضحة عنـد الجرجانيّ، فهو عندما ميّز بين اللغة والـكلام، اعتبر: «اللغة كنظام يحمل كلَّ أسرار الإبـداع والتعبير والمعنى. فلقد تضافـرت وما زالت في تطويره آماد من الفكر والأحاسيس، ومـن الإرادات القصديـة والخبرية والإنشائيـة، ومن روح إنساني مرهف مـع هذا الكائن العضـوي المفتوح على التطور بحركة جوهرية تحفظ الهوية، وتلبس المعنى بعد المعنى جرياً مع الحاجات والمصالح والمقاصد والوجود حتّى يصل إلى مديات يصرح عن بعضها. ويشار

لبعضها الآخر، ولو من بعيد».(١١)

وكلُّ هـذا الأمـر يحيل اللغـة إلى المطلق؛ لأنّها متحـررة من قَيْدَي الوجـود الماديّ: قيد الزمـان والمكان، ولعـلَّ هذا ما دفع الدراسـات الحديثة في تعريفها للغـة وضبطها، تذهب باتجاه التفريق بين قطبي الدّوران: «قطب المعيار وقطب الاستعمال»(١٢)

اللغــة والديــن

ولعـلّ هذا ما سيقودنا عند الحديث عن اللغـة وعلاقتها بالدين إلى الفصل بين النص كمكوّن خارجيّ تمثّل في كتاب أو نقل عبر المشافهة، وبين حضوره (النص) في الإنسان، وهذا الأمر لن نستعرضه بشكل مباشر، إنّما سنذهب باتجاه الديانات لنرى كيفيّة تجلّيه بالنسبة للمؤمن به، حتّى بالنسبة للإنسان الذي يطلق عليه -بعض الدارسين- اسم البدائي، فأحد الأبحـاث الانثربولوجيّة يروي القصـة التالية: «بينما كان أحد الشباب الزنوج في سفر، مر ببيـت صديق له، وبات ليلته هنـاك. وفي الصباح أعدّ له صديقه دجاجة بريّة للفطور. هذا الطعام يحرّمه العرف تحريماً صارماً ويتوجّب على الشباب اليافع أن لا ينتهك هذه الحرمة إطلاقاً. فسأل الزائر مضيفه عمّا إذا كانت هذه الدجاجة بريّة، ولما أجابه بالنفي أكل منها بلذّة حتّى شبع ثم تابع طريقه. وبعد عدة سنوات التقى الصديقان. وسأل الصديق القديم زائـره الشاب إذا كان يأكل دجاجة بريّة فأجابه الشاب بأنّ الساحر نبّهه تنبيهاً حازماً بأن لا يقـرب هذا الطعام. عندها ضحك الصديق القديم وسأل الشاب لماذا يرفض هذا النوع مـن الطعـام الآن بعـد أن كان قد أكله سابقاً وعلـى مائدته بالذات. ومـا إن سمع الزنجيّ هـذا الكلام حتى بدأ يرتعد وتملكه الخوف العظيـم وفي أقل من أربع وعشرين ساعة فارق الحيـاة».(١٣) فهذه القصة توضح لنا أهميّة لغـة الدين بالنسبة للمتديّن بها؛ عندما تتحوّل إلى أمـر ذاتي، يمثل الأمر الإلهي. وكيف تصبـح اللغة ممسكة بناصية الروح وكأنّها الروح بذاتها، التي تحرّك الإنسان، فالشكل التام للغة هو الذي دفع هذا الإنسان إلى إعادة ذاكرة اللغة إلى مقدسها ففعلت فعلها، وأدت إلى موته، لأنّها بذاتها كانت تحمل مقدّسها وأوامره، فلـو بقي الكلام كلاماً دون المرور بالأمر القدسيّ لبقي دون أيّ تأثير، إلا مقاييس القبول أو الرفض والنقاش.

١-اللغة والدين عند اليونان:

وهـا هو هرقليطس في الثقافة اليونانيّة، قام بالتفريق بين ما تنتجه الذات وبين حقيقة اللوغوس المعبّر عن الفكرة المطلقة، وينادي: «لا تستمعوا إليَّ بل إلى الكلمة».[١٤] هذه الكلمة التـي تعبّر عن حقيقة الأشياء، ولكنّها لا تعرف بسبـب ضياع الإنسان ومحاولته نسج نظام خاصّ به عن طريق العقل المضلل: «ومـع أنّ هذه الكلمة هي صادقة منذ الأزل، فإنَّ الناس عاجـزون عن فهمها، لا قبل أن يسمعوها، بـل أيضاً بعد سماعها لأوّل مرّة، ومع أنّ الأشياء تتحقّـق مطابقـة لهذه الكلمـة، إلا أنّ الناس يبـدون وكأن لا تجربة لهم بهـا على الإطلاق، وذلـك إذا حكمنا عليهم في ضوء الأشياء و الأقوال، كمـا أفعل الآن أنا، إنّ طريقي أن أميّز كلّ شـيء طبقـاً لطبيعتـه وأن أصنّفه طبقاً لفعلـه. أمّا الآخرون فهم علـى العكس من هذا يسيطـر عليهم النسيان وعدم الاكتراث - بما يجـري حولهم وفيهم - في أوقات صحوهم، كما لو أنّهم نيام».

فهرقليطس يدعو لعـالم يقوم على مثال ما، ولمّا كان هذا المثـال لا يتطابق مع الخارج، بالتـالي لا بـد من البحث عنـه في الذات الإنسانيّـة، التي تحمل في طيّاتهـا الفكرة المطلقة واللوغوس.

وهذا التوجّه الوحيانيّ الذي نجده مع هرقليطس، لا يعبّر عن عمق النظرة اليونانيّة، إذ إنّ الديانة اليونانيّة عرفت تعدّد الآلهة، ومع ذلك فوجود مفهوم الكلمة حاضر بقوة لديهم، فهـذه الديانـة عرفت الإله «هرمس»، وهـو إله الكلمة الفصيحة في الـتراث اليونانيّ، وهو ابـن زيوس ومايا، الذي أظهر منـذ طفولته مكراً وذكاءً نادرين وقـدرةً على الإقناع فصار إلـه الكلمة بـكل معانيها، الأمر الذي جعل منه إلـه الكلمة بكلّ أبعادهـا اليقينيّة والشكّية، إلـه الحكمة والعلم، النظام والفوضى، إله المسافرين واللصوص والتجار، بمعنى آخر: «هو رمز لنهضة روح الحريّة ولتعدّد مصادر المعرفة والمشروعات الطوباويّة في مواجهة التقاليد المفرّغة من الروح»،[١٥] وهرمس هذا يمتاز عن غيره بكونه كان قد أقسم أن لا يكذب، ولكنّه لم يستطع أن يقول الحقيقة كاملة؛ لذلك نراه لا يوصل إلا إلى الحقيقة الجزئية.

ويلعـب هرمس أيضا دور قائد الأرواح إلى العالم السفلي، وهم معصوبو العينين، وكان يمتاز بقدرتـه على التنبؤ واختراع الأبجديّة والفلك والسلّـم الموسيقيّ والأوزان والمقاييس؛ وإذا أردنـا أن نصف عبادة هرمـس نلاحظ أنّه إله يقيم الكلمة على أساس الطاقة العقليّة البشريّـة، ولا يعـترف إلا بطاقات ذلك العقل الذي يتقيّد بالوقائـع الجزئيّة، وهذه النظرة

للعقل تقوم على أسس نفعية بحتة، وهذا الأمر قد دفع البعض إلى القول إنّ العقل اليونانيّ لم يستطع أن يعطي بعداً تجريديا لآلهته إنّما أبقاها في حدود تجربته الشخصيّة؛ وبالتالي الآلهة التي عبدوها هم النخبة اليونانية الحاكمة التي تحوّلت بعد موتها إلى آلهة.

ولعلَّ ما نتحدث عنه مع هرمس اليوناني، يشير إلى مأزق العقل الإنسانيّ، الذي انفصل عن مصدر الألوهيّة، فلم يعد قادراً إلا على إنتاج المحايث والعياني المطابق لعالم الحس والمنحاز له، بينما كان عليه أن ينزاح باتجاه الذات لإعادة اكتشافها، وهكذا تصبح الحقيقة ومنطقها تذهب باتجاه ما أستطيع بطاقتي الإنسانيّة أن أصل إليه، وبالتالي تنتقل الحضارة من لغويتها إلى كلامها، من مُطْلقها إلى جزئيّتها، فتسود النسبيّة المعرفيّة على حساب الحقيقة، التي تظلّ هاربة لا ترتكز إلا على المعطيات التي يعلنها الحس.

٢- الحضارة المصرية:

هذا واهتمت الحضارة المصريّة أيضاً بفكرة الكلمة الإلهيّة، وتحدّثت عن العلاقة بها، فتحوت هو إله الكلمة «كاتب الآلهة» و«رب الكتابة» وهو رمز الكلمة الحكيمة التي تجمع في طياتها، فهو بداية الكلمة التي أوجدت العالم أو: «أداة التعبير الشفهي التي أعطى بها ذلك الإله (بتاح) الوجود للكون»[١٦] وهو مسجّل تواريخ فراعنة مصر، ومخترع الكتابة والفنون والتقويم... وهو الكلمة المانحة المنظمة للعالم بالقضاء والعدل، والكلمة المانحة للخلود أو الميتة: «وهو الكلمة الإنسانيّة المثقفة للغريزة الفطرية والمتعالية بها من حالة الفورة و العجز إلى حالة الخصوبة المبدعة ومن خصائص هذه الكلمة أن تكون مضيئة وسرية، لاتجلى تماما أبداً، وهي في خفائها وتجليها كلمة فعل وسحر بها تتحوّل الحياة و تدوم. وربما كان في غموضها وتحولها الساحر، ما يعفيها من استبدادها ككلمة مطلقة واضحة ثابتة»،[١٧] والحضارة المصرية هي حضارة الكلمة المجسدة؛ لذلك كان يلجأ الفراعنة إلى إحاطة قبورهم بالكتابات الهريوغليفية، هذه الكلمات التي تحمل معها قوّة قاهرة مؤثرة على اللصوص، الذين يحاولون السطو على قبورهم، وهكذا مدّ الفراعنة مفعول الكلام من حضوره الإلهي إلى حالة امتلاء.

٣- الحضارة الهنديّة:

يلاحظ أنّ الهندوسيّة قد نحت في موضوع الفكرة المطلقة المتمثلة باللغة باتجاه آخر، حيث أصبحت الكلمة قابعة في الذات الإنسانيّة نفسها وفي الروح المنتشرة في كلّ مظهر

مـن مظاهر الكـون، فالكلمة هي نظام غائيّ تسعى عبر سلسلـة من الدورات إلى الخلاص والاتحـاد بالمطلق، فالإنسان والكواكـب لا يستطيعان الخلاص إلا من خلال العمل من أجل التخلّص من الجسـد المادي الـذي يتحكم بهما. فالعـالم يسير طبقا لغايـة محددة وهي الاتحـاد بكريشنا أو المطلق: «تهدف الحياة الإنسانيّـة إلى تنمية المعرفة الروحيّة واستعادة العلاقة التي تربط الكائن الحي بالإله الشخصيّ الأسمى. ويوجب على رجالات دول العالم والكواكـب أن يعلمـوا مواطنيهم هـذا العلم بإدراجـه في مناهج التربيـة و التعليم و إغناء التراث به وتكريس الحياة له».

وهـذا الهـدف قد أعلنه المطلق منذ البداية عندما سلّـم نشيده إلى الشمس التي تحكم كلّ الكواكـب: «ومن ثمّ شرحه ملاك الشمس إلى «منو» الذي شرحه بدوره إلى «إيكشفاكو» ولكن بمرور الزمن ضاع نظام اليوغا الذي يعلمه النشيد، وبالنتيجة أصبح لزاماً على المولى كريشنـا أن يظهـر ثانية لكي يعلمـه، وقد تمّت هذه المرة إلى أرجـون في ساحة القتال».[١٨] والنشيد الذي تتحدّث عنه النصوص هو نشيد المولى، الذي يعلّم الكائنات كيفيّة التصرف من أجل الخلاص من الدورات المتكرّرة التي تنتقل إليها الروح قبل اتحادها بالمولى.

ويعـبر النشيد عن أهميّة الحضور الدائم لكريشنـا في كل لحظة من لحظات الإنسان، لذلـك علـى المؤمن أن يتقبّله كما هو دون تأويـل؛ لأنّ التأويلات قد تسيء إلى النص نفسه: «فلا يمكن للتأويلات الدنيويّة أن تمسه. ربما يضع العابثون الدنيويون تعليقاتهم الشخصية علـى النشيد، إلا أن هذا ينافي جوهـره ويجب القبول بالنشيد كما هو عن طريق خط نظام التتابع المنضبط على النحو الذي يصفه المولى الأسمى».[١٩]

وعلى هذا الأساس تصبح المقاربة الحقيقيّة، تقوم على القراءة المتأنّية للنص على أساس استكشافـه في ذات الإنسان نفسه وعبر مساعدة أحد المعلمـين، الذين يرشدون التابع إلى حقيقـة كريشنا القابـع في نفوسهم، وكل قراءة مغايرة شيطانيـة الطابع: «وتعتبر تعليقات عديمـة الجدوى»[٢٠]، على الإنسان إذاً أن يمتلك الرغبة: «بتحقيق الذات في البداية، وهذا مـا سيدفعه لأن ينشد صحبة المحلّقين روحيا. في المرحلة الثانية ينال الإنسان المعموديّة من سيـد روحي شرعـي، وبفضل تعاليمه، يبدأ المريد المبتدئ عمليـة الخدمة المكرسة، بإنجاز الخدمـة المكرسة تحت هداية السيد الروحي، يتحرر المريـد من التعلق المادي تماماً ويثبت في تحقيق الذات، كما يكتسب ميلا وهوى للسماع عن الإله الشخصيّ المطلق شري كريشنا. هـذا الهوى يقود المكرسـ إلى التعلّق بوعي كريشنا، الذي ينضج في المرحلة الابتدائيّة لحب

الله التجـاوزي «بهاف» أمّا حـب الله الفعلي فيسمّى «برما» الذي يعتبر أعلى مراتب الحياة مثالية. ينشغل العاشق في خدمة الله التجاوزية بصورة متواصلة».[٢١]

اللغــة والديـــن والإنســـان

وحتــى لا نغرق في الأمثلــة عن العلاقة بين اللغة والدين والـكلام، نعود إلى تحليل اللغة الدينيّة ودرس علاقتها بالكلام، الذي وإن أصبح جزءاً من المنظومة الدينيّة إنّما لا يغلقه، ولا يستأثره، إنّما يتحوّل إلى عناصر تفصح عن فهم ديني، بينما لغة الدين تستمرّ بفاعليّة ذاتيّة لا بدّ من أن تنفتح على الإنسان نفسه، وهي عند هذا الحد تصبح أكثر فاعليّة عندما تدمـج بين الأنا الحيّة التي لا يمكن اختصارها وهي المتمثلة بالإنســان، وبين الأنا المتعالية التــي تحمل في طيّاتهــا النص الدينــيّ كفكرة مطلقة تعيــد قراءتها كما تجلّــت في الشعور الإنســانيّ كماهيّة، هذا الشعــور الذي يعيد إنتاج النص إنسانيــاً من جهة من خلال إعادة قــراءة النصــ الديني باعتبــاره إرادة إلهيّة من جهة خلقت في الإنســان من خلال الفطرة التــي زُود بها عند خلقــه، فكانت تشير إلى حقيقة المعنى والمقصد والغاية، والذي يعبّر عنه بالكلام فيكون إنسانياً محضاً قابلاً لأن يتحوّل إلى مادّة للدرس والبناء العقائديّ، مع بقاء الأصل على أصله، وهكذا تصبح لغة الدين العقل المطلق أو اللوغوس، لغة الحضور المستمر والمتكـرر لكينونة متجاوزة بالضرورة لكل ما هــو فرديّ وجزئيّ، ومن ثم تكون علاقة الفرد بالمطلــق هي علاقــة الكائن المتناهي بالمطلــق الثابت، وهي علاقة وثيقــة الصلة بالإنسان، الذي كلّما أدرك نفسه أدرك ربّه.

وعلى هــذا الأساس تصبح اللغة بكلّ تمثلاتها وقدراتها كمــا تجلّت في الذات الإنسانيّة قابليّــة، لِتلقّــي الوحــي والعيش فيه، ولهــذا كان الإسلام تمام الدين، لأنّــه أنزل من خلال فاعليــة لغويــة، يستطيع الإنسان أن يعيشها بشكلٍ مستمــرّ، وهي تحيل إلى الحضور الدائم لله (عــزَّ وجلَّ) فيه، وعلى هذا يصبح الله أقــرب إليه من حبل الوريد، فهو يعيش فيه دون أن ينقطــع عن العالم الخارجــي الواقعي؛ بل على العكس من ذلــك يعمل على إعادة ضبط الواقــع طبقاً لرؤيته التي تجلت من خلال نصٍ قابــل للتجدد والعيش والمواءمة مع كلّ تطوّر إنسانيّ.

وهذه اللغة، التي تفصح وتظهر المراد الإلهي بتمامه، هي أشبه ما تكون بالكيمياء الذي يمزج العناصر لينتج عنصراً جديداً متجانساً شرط معرفة حقيقة المزج والمواد المزوجة،

ويحضرنا هنا قصةً رواها العطار في كتاب «إلهي نامه» (الرسالة الإلهيّة)، عندما يطلب أحد الأبناء من أبيه أن يعلمه الكيمياء ليحوّل الحديد إلى الذهب، فينبري الوالد يخبره عن الكيمياء الحقيقيّة، التي زرعها الله في نفس كلّ إنسان، وجعل خلاصه مرتبطاً بها، وهي التواصل مع الذات من خلال العناصر التي زرعها الله به، والتي أفصح عن محتواها بكتابه، ويأخذ برواية عدد من القصص منها، هذه القصة التي مفادها: إنّ طفلين جلسا أحدهما أمامه خبز وطعام، والآخر لا شيء أمامه سوى الخبز، فطلب الثاني من الأوّل بعض الطعام، لأنَّ أمره لا يستقيم بالخبز، فوافق الأول واشترط على الثاني أن يقلد الكلب ويركض خلفه خطوة خطوة، فقبل الطفل ذلك الأمر، حتى جمع الطعام مع الخبز وأكله، فقال له الطفل الأوّل: أيّها الطفل الصغير، إن أدركت حقيقة الأمر، لقنعت بالخبز من زمانك، وأمنت نفسك عن تقليد الكلب، وابتعدت عن الطعام، حتّى لا تضطر إلى تقليد كلب، وهكذا الإنسان عليه أن يعيش العالم بواقعيّته مع إدراك ذاته وموقعيّته في المنظومة الإلهيّة كخليفة، زوّده الله بعناصر ذاتيّة هي الفطرة والعقل والنفس وعنصر يستطيع أن يراعيها، ويجعلها أكثر قابليّة وديناميّة وهي اللغة التي تعتمر في صدره وتجعله كائناً مفكراً، يستطيع أن يقول بلحظة «أنا أفكر فإذن أنا موجود»، ومن خلالها يخاطبه تعالى، ويجعله يعيش حقيقة ذات كما أرادها الله من خلال دينه الذي أنزله إلى الناس وأتمه من خلال القرآن الكريم، الذي يخاطب الفطرة والعقل والروح.

الهوامش:

١- ورد عنـد: الملا هادي السبزواري، شـرح الأسماء الحسنى، مكتبة بصيرتي، قم، ج١، ص١٢، القصيدة التالية التي تنسب للإمام علي عليه السلام:

أتـزعم أنّك جـرم صغيـر وفيـك انطـوى العـالم الأكبـر

٢- الهمداني، القاضي عبد الجبار بن أحمد، المغني، الهيئة المصرية للتأليف و الترجمة و النشر، القاهرة ١٩٦٥. ج٥ صص١٧٤-١٧٥.

٣- المصدر نفسه، ج١٥، ص١٦١.

٤- را: ابراهيم مصطفى، احمد الزيات:« المعجم الوسيط» المكتبة الإسلامية، استنبول، ص٧٩٥.

٥- المصدر نفسه.

٦- القاضي عبد الجبار، مصدر سابق، ج١٦، ص٢٠٢.

٧- الجرجـاني، عبـد القادر: دلائل الإعجاز، تحقيق السيد محمـد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، د.ط، عام ١٩٧٨،صص٤٠-٤١.

٨- الغذامي، عبد الله، الخطيئة و التفكير، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ط١، ١٩٨، ص٧.

٩- را: ابن منظور، لسان العرب، م.س.

١٠- للاستزادة حول الموضوع راجع:

Robert Dictionnaire historique de la langaue francaise. voir textus.p112.

11- Encyclopedie philosophique universelle. Vo.2. p2578-2579.

١٢- جرادي، شفيق، مقدمات منهجية للغة الظاهرة الدينية، مجلة المحجة، ع١٠، ٢٠٠٤، ص٨٧.

١٣- المسدي، عبد السلام، اللسانيات وأسسها المعرفية، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٦، ص٢٩.

١٤- قبيسي، حسن، المتن و الهامش، المركز الثقافي العربي ، بيروت، ط١، ١٩٩٧، ص٢٤١.

١٥- النشـار، علـي سامـي، ديموقريطس ، الهيئـة المصرية العامـة للكتـاب، الإسكندريـة، ط٢،١٩٧٢، ١، ص٣٤٦.

١٦- المصدر نفسه، ص٣٤٦.

17- F. Comte: Les Heros Mysthiques et L`Homme de toujour; Paris; Seuil; 1993; p113.

١٨- بوزنـر، جورج، معجم الحضارة المصرية القديمة، ترجمة أمـين سلامة، مراجعة سيد توفيق، الهيئة المصرية العامة، مكتبة الأسرة،١٩٩٦، ص٩٥.

١٩- طلبة، منى، «الهرمنيوطيقا»، مجلة إبداع، العدد الرابع، أبريل ١٩٩٨، القاهرة، ص٥٢.

٢٠- بهغفض غيطا، ترجمة رابح يونس، دار كتب بهكطي فيدانت، بيروت،١٩٧٢، ص٢١٠

٢١- المصدر نفسه، ص١٥.

٢٢- المصدر نفسه، ص٢١٢.

٢٣- المصدر نفسه، ص٢١٣.

٢٤ - المصدر نفسه، ص٢٢٧.

التربية الدينيّة ودورها في حياة الفرد والمجتمع

الدكتور محمد عبد الله عطوات[١]

يُعنى الدين بمبادئ رئيسة في طليعتها الإيمان بالله الواحد، والإيمان باليوم الآخر والشريعة التي ترسم لكل ذي دين طرائق السلوك الفردي والاجتماعي. وتؤكد جميع الدراسات أنّ التربية الدينيّة تولي الفرد والمجتمع عناية فائقة، فهي تسعى إلى تربية الفرد تربية سليمة وتهدف إلى تنمية شخصيّته وتهذّبها من جميع النواحي: الروحيّة، والوجدانيّة، والخلقيّة، والعقليّة، والاجتماعيّة والجسميّة لتصل به إلى مراتب السمو، وإلى غاية ما قدّر الله له من الكمال البشريّ؛ بحيث يصبح متّصفاً قولاً وفعلاً بالآداب الفرديّة والاجتماعيّة والأخلاق الفاضلة، ومتمسّكاً بدينه، وملتزماً بما أمره الله به، ومنتهياً عما نهاه عنه.

١ - المقدمة

نقـدّم هذا البحث إلى المثقفين بوجه عام، والمدرّسين بوجه خاص، ونحن على يقين من أنّ دراساتهـم السابقـة وآفاقهم الثقافيّة تهـيء أمامنا جواً ملائماً للتوسّـع والتعمّق في ما نريد عرضه من المعلومات والخبرات الخاصّة بمناهج الدين الإسلاميّ، وطرق تدريسه في المرحلة الإعداديّة.

كما نؤمن بأنّ الإلمام بخصائص نموّ المتعلّمين في هذه المرحلة ضرورة لازمة لفهم أساليب التعامـل معهم، وتوجيه المواقـف التعليميّة الوجيهـة التي تساير طبائعهـم وشخصيّاتهم، وتفيد منها تحقيقاً لاستمرار النمو وسلامته.

إنّ تلميذ المرحلة الإعداديّة يجتاز فترة الطفولة المتأخّرة إلى فترة المراهقة، وهي حلقة خطـيرة من حلقات نمـوه، تعتريه فيها تغـيّرات عنيفة: مـن النواحي الجسميّـة، والعقليّة والوجدانيّة؛ إذ تطرأ على مختلف أعضاء جسمه تغيّرات ظاهرة، وتتفتّح مقدّراته، ويخطو ذكاؤه سريعـاً إلى نهاية مستـواه، وتكاد اهتماماته تتحدّد، وقدرتـه على التجريد والتصوّر المعنـويّ، والتفكـير الموضوعـيّ تأخذ مكانها من حياتـه العقليّة، فتحرّره نوعـاً ما من قيود المخـاوف، وعـالم التخيّـل الطفليّ. ثم هو في هـذه الفترة يزداد معرفة بالعـالم بما يدرس مـن علوم وفنون، ومـا يكتسب من خبرات اجتماعيّة. وكلّ هذه العوامـل الجسميّة والعقليّة والوجدانيّة تستتبع تضخّم اهتمام المراهق بذاته، وتطلعه إلى توكيدها، وتتضافر مع النضج الجنسيّ على إحداث ثورة عامّة في شخصيّته، وتفتح شامل لجميع قواه النفسيّة.

ولا شـك في أن التغايـر بـين شخصيّة التلميـذ وخصائص نموه في المرحلـة الابتدائيّة، وشخصيّتـه وخصائص نمـوه في المرحلة الإعداديّـة يستتبع بالضرورة تغايـراً في أساليب التعليم والتوجيه التربوي لكلّ منهما، وأنّ الشعور الدينيّ يتطوّر تطوّراً ملحوظاً بين مرحلتي الطفولـة والمراهقة، ومن ثمّ كان من المتوقّع أن تنحو طرائق التدريس في المرحلة الإعداديّة منحى يغاير -إلى حد ما- أساليب تدريس الدين في المرحلة الابتدائيّة.

إنّ هدفنا في ما نقدّم من هذا البحث هو أن نعرض للقارئ طائفة من الخبرات التربويّة والأسـاليـب التعليميّة الملائمة لتدريس منـاهـج الدين الإسلاميّ بفروعه المتنوّعة في المرحلة الإعداديّة، وأن نكشف -قدر الاستطاعة- عن خصائص النمو المميّزة لفترة المراهقة التي يمـرّ بها تلميذ المرحلة الإعدادية، وبخاصة ما يتّصل منها بالشعور الدينيّ ومسالك تقويته

في نفوس المتعلّمين، لتستأنس بكلّ ذلك في ما تواجه من المواقف التعليميّة داخل الفصل وخارجه.

٢- الأهداف التعليميّة

أ- تحديد وظيفة الدين في حياة الفرد والمجتمع.

ب- تقدير دور الإسلام في الاجتماع البشريّ.

ج- إدراك أهميّة العاطفة الدينيّة في مرحلتي الطفولة والمراهقة.

د- تحديد دور المدرسة في تنمية العاطفة الدينيّة.

هـ- تحديد أنواع النشاطات الدينيّة التي تعزّز توجّه الإنسان الفطريّ نحو الدين.

و- تمثّل معاني بعض الآيات القرآنيّة الكريمة والأحاديث النبويّة الشريفة.

ز- اتّخاذ مواقف إيجابيّة من التوجّهات الدينيّة وممارسة العبادة المعززة لهذه التوجّهات.

٣- وظيفة الدين في حياة الفرد والمجتمع

عناية الإسلام بالاجتماع البشريّ:

الإسلام عقيدة فرديّة اجتماعيّة، وشريعة تضع للناس منهاجاً شاملاً للحياة، يكفل لهم -ما استقاموا على هديه- سعادةَ الدنيا والآخرة.

والإسلام في تشريعه ينظر بعين الاعتبار إلى صلاح الاجتماع البشريّ وسلامته مبتدئاً من اللبنة الواحدة فيه وهو الفرد، إلى المجتمع كلّه، فهو ينظر إلى الفرد والمجتمع نظرة متوازنة، فيعطي كلاً منهما حقه من الرعاية، ويعمل على أن يسير بهما في طريق سويٍّ إلى الله.

إنّه يولي الفرد عنايته، فيسعى إلى تثبيت عقيدته، وعقد الصلة القويّة الدائمة بينه وبين خالقه، وإلى إيقاظ ضميره الدينيّ، كما يسعى إلى السموّ بنفسه، وتكميلها بالأخلاق الفاضلة والآداب الفرديّة والاجتماعيّة. ومن هذا الفرد الصالح المتمسك بدينه يتكون بالضرورة المجتمع الفاضل.

قال تعالى وهو أصدق القائلين:

﴿...قَدْ جَاءكُم مِّنَ اللّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ ﴾١٥ ﴿ يَهْدِي بِهِ اللّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلاَمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنِ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[٢].

وقال: **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاء لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾** [٣].

وقال: **﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾**[٤].

والإسلام – إلى جانب ذلك- يولي المجتمع عنايته؛ إذ يُعنى ببنائه على أسس سليمة، وتنظيم العلاقات التي تحكم وجوده في النواحي السياسيّة، والاقتصاديّة والاجتماعيّة، كما يُعنى بصيانته من عوامل الفساد والانحلال، ورسم السبل للحفاظ على قوّته، ودفعه إلى التقدّم على اختلاف الأعصر والبيئات.

وقد وعد الله المجتمع الذي يستقيم على هدي الدين، ويسوده التعاون على البرّ والتقوى بالبقاء، والبقاء، والحياة، الآمنة الراغدة.

قال تعالى: **﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾**[٥].

والمتأمّل في جوانب الديانة الإسلاميّة يدرك مقاصدها إلى تكوين الفرد الصالح والمجتمع الفاضل، في كلّ ما تضمنّته من عقيدة وتشريع لغرس الإيمان الدينيّ، وترسيخه وتنظيم علاقة المرء بربه (العقائد والعبادات)، وتنظيم علاقته بغيرة من أفراد المجتمع (النظم والمعاملات)، والسموّ بنفسه إلى غاية ما قدّر لها من الكمال البشريّ (الأخلاق والآداب).

وسنعرض في ما يلي بشيء من التوضيح والتفصيل لوظيفة الدين في حياة الفرد والمجتمع:

أ- وظيفة الدين في حياة الفرد

(١) فطريّة التديّن في الإنسان:

ليس الدين في حياة الفرد عرضاً خارجاً عن طبيعته، ولكنّه نزعة فطرية راسخة لديه، هو شيء ألصق بالغريزة البشريّة، وأشدّ لزوماً لها، فكلّ إنسان يجد من نفسه أنّه مخلوق من قوة أرفع من قوته. وهو وإن يكن مخيّراً في بعض فعله، إنّما هو يسير في جله وأخطره. محكوم بإرادة تصرفه. وتشعر كلّ نفس أنّها مسوقة لمعرفة تلك القوّة العظمى، فتطلبها من حسّها تارة، ومن عقلها أخرى.

كما تتمثّل نزعة التديّن الفطريّة في الاعتقاد بأنّ النفس الإنسانيّة باقية بعد الموت، وأنّ لها حياة أخرى بعد هذه الحياة، وأنّ سعادتها أو شقاءها في تلك الحياة الأخرى رهن بسابق أعمالها في الدنيا.

ويقول الإمام الشيخ محمد عبده في تصوير ذلك الشعور:

«هذا الشعور العام المنبث في جميع الأنفس عالمها وجاهلها. لا يمكن أن يُعدَّ ضلة عقليّة أو نزعة وهميّة، وإنّما هو من الإلهامات التي اختصّ بها هذا النوع. شعور يهيج بالأرواح إلى تحسّس هذا البقاء الأبديّ، وما عسى أن تكون عليه متى وصلت إليه.»[٦]

والعقل الإنسانيّ إن اهتدى إلى شيء في ما يتعلّق بالله أو اليوم الآخر، فإنّما يهتدي إلى قليل لا يغنيه، ولا يروي تعطّشه. وقد كان من حكمة الله الذي تكفل -فضلاً منه ورحمة- بتعليم الإنسان وإرشاده أن يدلّ عباده عن طريق الدين على ذاته، ويحدّثهم عن جلاله، وما خفي على العقول من شؤون حضرته العليّة، بما يشاء أن يعتقدوا فيه، ويبلغهم عن أحوال الآخرة ما لا بدّ لهم من معرفته، ويوجّههم إلى ما هو مناط سعادتهم وشقائهم في ذلك العالم المغيّب عنهم، اللاصق بمشاعرهم وأعماق ضمائرهم. وهكذا يشبع الدين نزعة فطريّة في الإنسان؛ إذ هو مدفوع بطبعه إلى التديّن، وفي فطرته الوعي بوجود الله.. «إنّ الإيمان شوق عميق من أشواق النفس الإنسانيّة ينساق إليه الإنسان بدافع من فطرته.»[٧]

الدين هو الطريق إلى إشباع هذه النزعة الفطريّة المتأصّلة في الطبيعة البشريّة قال

تعالى: ﴿... فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...﴾،[8] والدين هـو الذي يريح ضمـير الإنسان في ما يجهله من شـؤون الغيب وأسرار الكـون، لأنّها شؤون وأسرار لا يحيط بها عقله المحدود، ولا تكشف له عنها ظواهر الزمان والمكان.

٢- الدين سبيل الطمأنينة والاستقرار النفسيّ:

والإيمان بالدين جزماً ويقيناً هو عماد الطمأنينة القلبيّة، والتخلّص من الظمأ الروحيّ، والقلـق النفسـيّ الـذي يعيش فيـه أولئك الحيـارى الذيـن تعطلت ضمائرهـم بالخلو من التديّن؛ لأنّ الدين هو السبيل إلى استمرار اليقين والطمأنينة الروحيّة في مواجهة الأحداث والتقلبات، والثبات أمام الطوارئ والغير.

إنّ الفـرق كبير بـين فرد عامر القلب باليقين والإيمان بـالله، يسلم وجهه إليه، ويدعوه منيبـاً إليه عند الضر، وفرد خـاوي الضمير، مضطرب الشعور، يمضي في الحياة بلا سند يلـوذ به، وبغير رجاء يسمو إليـه. «وقلّ أن ترى إنساناً معطل الضمـير على شيء من القوّة والعظمـة إلا أمكنـك أن تتخيّلـه أقوى من ذلك وأعظم إذا أحلـت العقيدة في وجدانه محلّ التعطّل والحيرة»[9].

«إنّ الله هـو الحقيقة الفكريّة الكبرى الأولى التي يستنتجها العقل من الطبيعة، ويرتاح بالوصول إليها من ألم الفراغ، والشك، والجحود، والإنكار.»[10]

قال تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاء كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾[11]

وقال: ﴿أَلاَ بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾[12]

٣- وتحقيق الكرامة الإنسانيّة وإحياء الضمير:

والدين بمعناه العامّ يتضمّن جوانب ثلاثة: الإيمان بالله الواحد، والإيمان باليوم الآخر، والشريعـة التي ترسم لـكلّ ذي دين طرائق السلـوك الفرديّ والاجتماعـيّ. والإيمان بالله الواحـد عقيدة تُعتنق، ولها أثرها السلوكيّ: فالله وحده هو ربّنا ومالك أمورنا، وهو الصمد المقصود في الحوائج، ولا وساطة في نظر الإسلام بين الله وعباده.

٤- تكوين الفرد الصالح:

والدين الإسلاميّ يسعى إلى تربية الفرد الصالح وتكوين شخصيّته تكويناً سليماً ينعكس أثره في حياته الخاصّة والعامّة، وفي سبيل هذه الغاية يتناوله بالتربية والتهذيب من جميع النواحي: الروحيّة، والوجدانيّة، والخلقيّة، والعقليّة، والاجتماعيّة، والجسميّة، ليصل به في مراتب السمو إلى غاية ما قدر له من الكمال البشريّ.

وللإسلام في هذه التربية وسائل وأساليب متعدّدة، لا يمكن حصرها أو الإحاطة بها، ومنها في التربية الروحيّة:

تصحيح عقيدة الفرد، وتحرير وجدانه من عبادة غير الله، والخضوع لغير خالقه وعقد الصلة الدائمة بين العبد وربّه عن طريق دعوته إلى التفكير في خلق الله، وما يحيط به من مظاهر الإبداع في الكون﴿ **قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا...**﴾[١٣]

وعن طريق الشعائر الدينيّة والعبادات التي هي خطط ربانية حكيمة لتزكية القلب ودعم الإيمان، وتهذيب النفس: فالعبادات على اختلاف صورها واتجاهاتها من صلاة، وصوم، وزكاة، وحج، تعبير عن شعور المرء نحو ربّه، وتمثل جلاله، وتحقيق معنى العبوديّة والإذعان له، وهي تنبّه الإنسان دائماً إلى وجوده الروحيّ الذي يجب ألا تشغله عنه شواغل الجسد والمادّة.

والعبادات إذا أُدّيت على ما ينبغي لها من خلوص النيّة لله، وشرف القصد كانت سبيلاً إلى تكميل النفس وتهذيبها والترقّي بها في مدارج السموّ الروحيّ. ثم هي تنبه ضمير الإنسان على الدوام إلى الوجود الخالد الباقي في الدار الآخرة؛ لكيلا يستغرق في وجوده الزائل المحدود في حياته الدنيا.

ثم هي إلى ذلك كله وسيلة إلى تقويم سلوك الفرد وتنظيم علاقته بمجتمع.

وفي النصوص التالية إشارات إلى شيء من آثار العبادات في تهذيب النفس، وتقويم السلوك.

قال تعالى: ﴿**وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ**﴾.[١٤]

وقال صلى الله عليه وآله سلم في الصوم «الصيام جنة، فإذا كان يوم صوم أحدكم فلا

يرفثُ، ولا يصخب فإن سابّه أحد أو قاتله فليقل: إني صائم، إني صائم». والصوم إلى ذلك تدريب عمليّ لتقوية الإرادة وامتلاك زمام النفس، وممارسة الفضائل وآداب السلوك، فإذا لم يأخذ الصائم نفسه بآداب الصوم ترويضاً لها وتهذيباً أهدر صومه. وفي الزكاة يقول جل شأنه: ﴿... وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾ (١٥)

وقال تعالى: ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِندَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾. (١٦)

وفي التربية الوجدانيّة: ترى الإسلام يعترف بالانفعالات والعواطف الإنسانيّة، باعتبارها جزءاً من الطبيعة البشريّة، ولكنّه يروّض النفوس على مقاومة النزعات الجامحة والأهواء الفاسدة، وعلى تلبية الدوافع الفطريّة من غير إفراط ولا تفريط. «إنّ القلب الذي لا يخاف لا فضل له في الشجاعة، والقلب الذي لا يحزن لا فضل له في الصبر، إنّما الفضل في الحزن والغلبة عليه، وفي الخوف والسمو عليه.» (١٧)

وقال تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ * لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾. (١٨) ووعد الله المتّقين الذين يملكون قياد أنفسهم في جميع الحالات ويوجّهونها وجهة الخير جنّة عريضة ومحبة منه ورحمة. فقال: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾. (١٩)

وفي **التربية الخلقية**: يرسم القرآن الكريم والسنة النبوية قولاً وفعلاً منهاجاً قويماً شاملاً لتكميل النفس الإنسانيّة بالأخلاق الفاضلة والآداب المحمودة وتطهيرها من النقائص والرذائل حتى تصل إلى أبعد غاية مقدورة للإنسان.

ويوجّه الإسلام إلى هذه التربية الخلقيّة من العناية والاهتمام ك ما لها من الأثر العظيم في حياة الفرد والمجتمع حتّى جعل الرسول ﷺ إتمامها غاية بعثته فقال: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، وقال: «أثقل ما يوضع في الميزان يوم القيامة تقوى الله وحسن الخلق».

ومنهاج التربية الخلقيّة في الإسلام يشمل التوجيه إلى الفضائل الخلقية والأمر بها والترغيب فيها، واتخاذ الوسائل المتنوعة لتثبيت القيم الفاضلة، كما يشمل ما يرتبط بهذه

الفضائل من ألوان السلوك القويم.

وهـو ما يعبّر عنه القرآن الكريم بالعمل الصالح، والاستقامـة، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾ [٢٠]

ويشمل منهاج التربية الخلقيّة كذلك النهي عن الرذائل وما ينبعث عنها من انحرافات السلوك والمحظورات التي حذّر الله من مواقعتها في السرّ والعلن. قال تعالى: ﴿وَذَرُواْ ظَاهِرَ الإِثْمِ وَبَاطِنَهُ إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُواْ يَقْتَرِفُونَ﴾ [٢١] وأيضاً: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلاً كَرِيمًا﴾ [٢٢].

إنّ الإسـلام يحمد من الأخلاق في كلّ شأن من شـؤون الإنسان أنّها وسيلة إلى الكمال، مستهدفـاً تكميـل الفرد الذي هو نواة الاجتماع البشـريّ. وفي التربية الخلقيّة يربط الدينُ قلـبَ الإنسان وضميرَه بربّه؛ لعلمـه أنّ الإله مطّلع على خفاياه ﴿وَاللّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾ [٢٣]، ويراقبه حتّى في خلجاته وأحاديث نفسه.

ومن الفضائل التي يدعو إليها الإسلام: الصدق، والأمانة، والوفاء، والرحمة، والعطف، والصـبر، والعفو، والعدل، والحلـم، والرفق.. وغيرها. كما أنّه يدعـو إلى كثير من الآداب وألـوان السلوك التـي تنبثق عن هذه الفضائـل، وتندرج في نطاق الكمـال الخلقيّ: كحسن المعاملـة، ورعاية الضعفاء، والإحسان إلى الأقارب والجـيران، ومساعدة المحتاجين، وكف الأذى عن النـاس، والتودد إليه.. وغير ذلك.

ومـن الرذائل التـي ينهى الإسلام عنها: الكذب، والخيانة، والغـدر، والقسوة، والظلم، والأثرة، والكبرياء، والحقد.. وغيرها كما أنّه ينهى عن كثير من ألوان السلوك التي تنبعث عـن هذه الرذائل وترتبط بها: كإيذاء النـاس، والسخرية منهم، واللمز، والتنابز بالألقاب، وسوء الظن، والتجسس والغيبة، والنميمة... وغيرها.

ولا يـدع الإسـلام في هذا المجـال الإرشـاد إلى آداب السلـوك في أدقّ تفصيلاتها حتّى صـحّ أن يقـال: «إنّ أدب الإسـلام يخـرج الإنسـان الاجتماعـي الكامـل في أدق صورة وفي أجملها» [٢٤].

إقرأ في ذلك قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا حُيِّيْتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّواْ بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا ﴾ [٢٥]. وفي ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾. [٢٦] وغيرها من الآيات الكريمة التي تؤكد هذه المعاني.

والتربية العقليّة: قوامها في الإسلام احترام العقل، وإعطاؤه حرية التفكير في كل مجال إلا الغيبيّات التي يعييه الخوض فيها.

فهو يطالبه دائماً بالتفكير والتأمّل ويجعلهما عماد الإيمان بالله وتوحيده، وينبّه الفكر الإنسانيّ إلى كثيرٍ من ظواهر الكون الجديرة بالبحث والنظر لاستنباط قوانينها العامّة، وأوجه العبرة والحكمة فيها قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾[٢٦]، وقال: ﴿قُلْ هُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ...﴾[٢٧].

وفي تفسير هذه الآية يقول بعض المفكرين من قادة الإسلام في العصر الحديث: «إنّ السمع هنا يرمز إلى استعماله في إحراز المعرفة التي اكتسبها الآخرون وخصوصاً من أجيال البشريّة، والبصر يعني تنمية هذه المعرفة بما يضاف إليها من ثمرات الملاحظة والبحث والتجريب، والفؤاد يرمز إلى تنقية هذه المعارف من أدرانها وأوشابها، ثم استخلاص النتائج منها واستخدامها في إسعاد الفرد والمجتمع وفي كل غرف بناء»[٢٨].

والإسلام يلزم بالتعلم واستمراره مدى الحياة، فيقول النبي ﷺ: «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة»، ويقول: «أطلب العلم من المهد إلى اللحد»... «الحكمة ضالة المؤمن أنّى وجدها فهو أحق الناس بها».

وفي توجيه الإسلام للعقل الإنسانيّ إلى التفكير والبحث تراه يطوف به في جميع أنحاء الكون سمائه وأرضه، حيوانه ونباته، وإنسانه، حيه وميته، للانتفاع بخواص المادة وما خفي من أسرارها وللوصول إلى ما وراء ذلك من أدلّة على قدرة الخالق جل شأنه: ﴿صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[٢٩].

وفي التربية الاجتماعيّة: نرى الإسلام يربط الفرد بمجتمعه، ويربى فيه الشعور بالولاء له والانتماء إليه قال عليه الصلاة والسلام: «خالط الناس ودينك لا تكلمنّه»، وقال: «مثل المؤمنين في تراحمهم وتوادّهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمّى والسهر»، وقال: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يُسلمه».

كما يربّيه على القيم والمبادئ الخلقيّة التي تكفل له المواءمة الاجتماعيّة بينه وبين غيره من أفراد المجتمع: كالصدق، والأمانة، والوفاء، وحسن الجوار، ولين الجانب، والتواضع، والتسامح، وبذل المعونة، ونحوها وينأى به عن الصفات التي تسيء إلى علاقاته بغيره.

وتمتد هذه التربية إلى تعريفه بحقوقه، ليستمسك بها ولا يفرط فيها. وأخص هذه الحقوق بالذكر حق التمتّع بالعدالة الاجتماعيّة، وحقّ الحرية في كلّ آفاق الحياة في الاعتقاد، والفكر، والعلم، والقول، والتملك، والتصرف، واختيار نظم الحكم والاجتماع في إطار الدين.[٣٠] قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلاَئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قَالْوَاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا...﴾[٣١].

وقال عليه الصلاة والسلام: «من قُتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون عِرضه فهو شهيد».

كما تمتدّ هذه التربية إلى تعريفه بواجباته نحو ربه، ونحو نفسه، ونحو أسرته، ونحو مجتمعه ووطنه، وتحرص على تنمية الشعور بالمسؤولية لديه، ويتجسد ذلك في التكاليف الشرعية التي تبدأ مع سن البلوغ.

فهي تدريب عملي مبكر على تحمل المسؤولية بحمل أمانة التكاليف.

قال عليه السلام: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته...».

وفي هذه التربية الاجتماعيّة يقف الإسلام موقفاً وسطاً بين مطالب الجسد ومطالب الروح، وبين العمل للدنيا والعمل للآخرة، فلا يفرض على المسلم الرهبانية والانعزال عن معترك الحياة والانقطاع للعبادة تأهباً للآخرة، ولا يرضى له الاستغراق في ماديات الحياة وشواغل العيش ناسياً شؤون روحه والاستعداد لآخرته. «ليس في الإسلام خصام بين الروح والجسد، وليس فيه خصام بين المعاش والمعاد»[٣٢]؛ وذلك أنّ الإنسان في نظر الإسلام كل لا يتجزأ، والكمال المنشود له يتحقق في ارتقائه مادياً ومعنوياً.

ولقد أحل الإسلام للمسلم التمتع بالطيبات والتجمل بأنواع الزينة، وحثه على السعي والتنافس في سبيل مآرب الحياة الكريمة، ولكنه رسم له في ذلك دائرة، يجب ألا يتخطى نطاقها، فنهاه عن تحريم ما أحل الله أو استحلال ما حرم؛ لأنه تعالى يحل الطيبات ويحرم الخبائث، وأمره كذلك أن يلزم حدود الاعتدال حتى لا يقع في اضرار التهور والإسراف، قال تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وكُلُواْ وَاشْرَبُواْ وَلاَ تُسْرِفُواْ إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ * قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّهِ الَّتِيَ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾[٣٣].

وهكذا «يجمع التشريع الإسلامي بين مطالب الروح والجسد ومصالح الدنيا والآخرة بلا تناقض ولا تنازع، ويوحد شخصيّة المسلم فلا يوقعه في فصام وجداني يشق عليه

احتماله»[٣٤].

قال تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا...﴾[٣٥].

وقال عليه الصلاة والسلام: «ليس خيركم من ترك دنياه لآخرته ولا آخرته لدنياه، بل خيركم من أخذ من هذه وهذه».

وهكذا يؤدّي الدين وظيفة في حياة الفرد، إشباعاً لنزعته الفطريّة إلى التديّن، وإضفاء للسكينة والاستقرار على نفسه وحياته، وإحياء لضميره، وتحقيقاً لكرامته الإنسانيّة، وتربية له تربية شاملة متكاملة من جميع النواحي الروحيّة، والوجدانيّة، والخلقية، والعقليّة، والاجتماعيّة، والجسميّة.

ومن هذا الفرد الصالح يتكوّن المجتمع الإنسانيّ الفاضل الذي يجد هدايته ورشده - على اختلاف الأعصر والبيئات - في مبادئ الدين، التي لا تعوقه عن أيّة غاية تفتحها أمامه أشواط العلم والحضارة.

ب- وظيفة الدين في حياة المجتمع

يتمثّل الإطار العام لوظيفة الدين في حياة المجتمع ذا شعبتين كبيرتين:

أولاهما: بناء الاجتماع البشريّ على قواعد وأركان متينة.

والثانية: صيانة هذا البناء وحمايته من عوامل الفساد والانحلال بما يكفل استمرار صلاحه وبقائه إلى الأجل الذي قدر الله.

ولقد أدّت الشريعة الإسلاميّة وظيفتها في بناء الاجتماع البشريّ والحفاظ عليه بمجموعة وافية من المبادئ والقواعد تكفل للناس - لو أحسنوا اتباعها - أن يعيشوا إخوة، متحابين، يوجه سلوكهم ضمير المؤمنين بالله، الذين يرجون رحمته، ويخافون عذابه.

أولاً: بناء المجتمع

تكوين الفرد الصالح:

أول أساس وضعه الإسلام لبناء الاجتماع البشريّ هو عنايته بتكوين الفرد المؤمن الصالح على الصورة التي سبق توضيحها، ليكون لبنة سليمة في البناء الكبير للمجتمع

الإسلامي.

تأسيس الأسرة وصيانتها:

ومن هؤلاء الأفراد الصالحين ذكوراً وإناثاً عني الإسلام بتأسيس الأسرة – وحدة الاجتماع البشريّ- ورعايتها وتنظيم شؤونها. ومن الطبيعي أن ينعكس نوع الأسرة وصفاتها على المجتمع، وأن يكون المجتمع صورة مكبرة لحال الأسر المكونه له.

والزواج في نظر الإسلام هو الطريق المشروع لبناء الأسرة، والوسيلة لتنظيم العلاقة بين الرجل والمرأة، ومنع الشيوع فيها، والفوضى المؤدية إلى البغضاء والتناحر وسفك الدماء.

قال تعالى: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً...﴾ [٣٦].

ومتى اكتمل وجود الأسرة بعقد الزواج، فإنّ التشريع الإسلاميّ يرعى هذا الرباط المقدس أعظم رعاية، ويحوطه بسياج من الضمانات التي تكفل حمايته وبقاءه حتّى تحقق الأسرة وجودها، وتؤدّي رسالتها في المجتمع على خير وجه.

ويتّجه التشريع الإسلاميّ في هذا الصدد إلى إقرار المبادئ والاتّجاهات النفسيّة والاجتماعيّة، والسلوكيّة التي تكفل دعم العلاقة الزوجيّة، وإلى رفع شأن المرأة، وتقرير حقوقها في عدالة، لتحقيق التوازن بين دعامتي الأسرة (الرجل والمرأة) كما يعتني التشريع الإسلامي أيضاً بتحديد الواجبات والحقوق في محيط الأسرة: الواجبات المتعلقة بالرابطة الزوجيّة: أي واجبات الرجل لزوجته، والمرأة لزوجها، والمتعلقة برابطة الأبوة والأمومة أي واجبات الأب والأم نحو أبنائهما. وواجبات البنوة أي واجبات الأولاد نحو آبائهم وأمهاتهم، ثم واجبات الإخوة نحو بعضهم البعض، ولم تغفل الشريعة –مع كل ذلك- احتمالات الشقاق والنزاع في الأسرة، فرسمت الطريق لمعالجة مشكلات الأسرة على هدى من روح الإسلام ومبادئه.

تنظيم العلاقات في المجتمع:

واستكمالاً لبناء المجتمع وضع الإسلام أسس العلاقات التي يجب أن تسوده، وتحكم حياته في نواحي الاقتصاد، والسياسة، والاجتماع مستهدفاً بذلك تحقيق مصالح الناس

والوفاء بحاجاتهم، وإسعادهم في الدنيا والآخرة.

(أ) العلاقات الاجتماعيّة:

يقيم الإسلام العلاقات بين الناس على أسس روحية راسخة من الإخاء والمساواة والتكافل الاجتماعي، فلا تفاضل بينهم من حيث طبيعتهم الإنسانيّة، ليس منهم شعب مختار، أو سلالة ممتازة، ولا يختلف نظره إليهم باختلاف الألوان، والدماء، والأجناس واللغات... أو غيرها.

ولكنهم يتفاضلون على أسس خارجة عن ذلك: كالتفاوت في الكفاية، والعلم، والأعمال، والأخلاق. قال تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾**(٣٧).

وقال عليه الصلاة والسلام في خطبة الوداع: «أيّها الناس إنّ ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم، وآدم من تراب، ليس لعربيّ على عجميّ، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أبيض، ولا لأبيض على أحمر فضل إلا بالتقوى».

وليس هناك احتكار من أحد لفضل الله؛ لأنّه رب العالمين وإله الجميع، إيابهم إليه، وحسابهم عليه. قال تعالى: **﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاء اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ...﴾**(٣٨).

والإسلام يقرّر الأخوة شعاراً للمجتمع الإسلامي، ومقتضى الأخوّة التعارف والتناصر، والتعاون، ونفي التحاسد، والتباغض، والتظالم، قال تعالى: **﴿إنما المؤمنون إخوة﴾**(٣٩). وقال الرسول ﷺ: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يُسلمه».

وقال: «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً، قيل يا رسول الله هذا ننصره مظلوماً فكيف ننصره ظالماً؟ قال: تأخذ على يده».

والتشريع الإسلامي على اختلاف مجالاته يؤكّد هذه الأخوّة، والمساواة، فالدستور الدينيّ دستور عام شامل يربط الناس بربهم، ويوثق الصلة بينهم، وهم يتعاملون في ظله وفق مبادئ وقواعد عادلة متماثلة، ودماؤهم وأموالهم، وأعراضهم، وأماناتهم مصونة بحكم الدين، وحقوقهم في الحياة، والأمن، والتعلم، والعمل والتملك والتصرف سواء، لا ظلم، ولا تغابن.

وهـم إزاء القانـون السمـاوي والتكاليـف الشرعيـة سـواء: في العقيـدة، والعبـادات، والمعامـلات، والآداب، لم يُعـف مسلـم مـن تكليف أو يُخصـ بتشريع لفضـل مزية، كذلك هـم يستوون في الحساب على موقفهم من الشريعـة، وجزاؤهم معلق على قدر استجابتهم لهـا، وعملهم بأحكامها. قال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾[٤٠]. وقال: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى × وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى × ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاء الْأَوْفَى﴾[٤١].

ولقـد استوعـب التشريع الإسلامـي عناصر الاجتمـاع البشريّ من الرجـال والنساء، فلـم يفرق بـين الرجل والمرأة إلا في بعض الفروع حسبما تقتضـي طبيعة تكوين المرأة. قال تعالى: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ﴾[٤٢].

واعتمـد التشريـع الإسلامـي في بناء المجتمـع على أن ينمّـي في نفس كلّ فـرد الشعور بالمسؤولية الجماعيّة، ويدفعه إلى الإسهام في المجتمع بنوع من المشاركة العمليّة والوجدانيّة، حتـى يخفف مـن حدة غرائز الإثرة والانفرادية، ويقوي الروابـط بين الناس، فيتوطد بناء المجتمـع، ويخلو مـن نزعات الحقـد والضغينة، وعوامـل التفكك والهدم. قـال النبي ﷺ: «كلكـم راعٍ، وكلكـم مسـؤول عن رعيتـه».

والتكافل الاجتماعي امتداد طبيعي للاضطلاع بالمسؤوليات المباشرة في محيط الأسرة، وكثـيراً مـا تنتقل الصفـات والروابط المحمودة مـن مجال الأسرة الصغـيرة إلى مجالات الأسرة الكبيرة وهي الأمة.

ومظاهـر التكافـل في حياة المجتمـع متعددة ومسالكـه متشعبة، فالمؤمنـون في المجتمع الإسلامي إخوة: كلّ منهم كافل لأخيه؛ أي متضامن معه يحب له من الخير ما يحب لنفسه، ويكره له ما يكره لها، ويندفع في ظل هذا الشعور إلى العمل الإيجابي لجلب الخير له، ودفع الشر عنهو ومشاركته في السراء والضراء.

قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[٤٣].

فالمؤمنـون يتعاونـون في العمل النافع للمجتمـع، ويتعاونون في أوقـات المحن والأزمات، ويتعاونون في المحافظة على سلامة أوطانهم ومحاربة أعدائها، ويتعاونون في رعاية الفقراء والمعدمين والمرضى وذوي الحاجات.

وفي الحديث أنّ رسول الله ﷺ قال: «من كان عنده فضل ظهرٍ فليعد به على من لا ظهر

له، ومن كان عنده فضل زاد فليعد به من لا زاد له».

قال راوي الحديث - مسلم عن أبي سعيد - فذكر رسوال الله من أصناف المال ما ذكر حتى رأينا أنه لا حق لأحد منا في الفضل. وهم متضامنون في المسؤولية عن صيانة الأخلاق العامة، لأنها السياج الذي يحمي المجتمع من الفوضى والفساد والانحلال، ومتضامنون في تأييد السياسة الرشيدة ومقاومة الفساد والانحراف.

هكذا يبني الإسلام العلاقات الاجتماعيّة على دعائم من المساواة والأخوة. والتكافل، وهي كفيلة أن تكوّن المجتمع المثالي في ترابطه، وتعاونه، وتراحمه، وتعاطفه وقوته.

(ب) العلاقات الاقتصاديّة:

ويقيم الإسلام العلاقات الاقتصاديّة في المجتمع على طائفة من الأصول والقواعد صالحة لأن يستقر عليها ويستقيم بها النظام الاقتصادي السليم، ويترك لأولي الأمر والعلماء وذوي الاختصاص المجتهدين في كل أمة أن يضعوا الأحكام التفصيليّة لهذه القواعد بما يلائم أحوالهم، ويعرض من شؤون معايشهم ويحقق مصالحهم دون خروج على مبادئ الدين وروحه في التشريع.

لقد قرّر الإسلام في هذا الصدد أصولاً عامة لا يتحقّق نظام سليم بغيرها منها:

- أنّ المال مال الله، وأنّ الناس مستخلفون فيه، وأنّه ذو وظيفة اجتماعيّة يجب أن يؤدّيها، ولا يحبس عنها باكتنازه وسوء استغلاله.

قال تعالى: **﴿آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾**[٤٤].

وقال: **﴿وَآتُوهُم مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ...﴾**[٤٥].

- كما قرّر الإسلام منع الاحتكار، والتحكم في السلع، وكنز الأموال ومنع الاستغلال بغير جهد وعمل، وحظر أكل الأموال بالباطل وقرّر أن يتداول المجتمع المال، ولا يكون دولة بين الأغنياء.

وفرض للضعفاء والمحرومين حقاً سنوياً معلوماً لا يقل عن جزء من أربعين جزءاً من ثروة الأمة وقد يزيد على ذلك بأمر الإمام وإحسان المحسنين[٤٦].

- وقرر الإسلام كذلك منع التصرفات التي تنطوي على سوء استخدام المال، واتخاذه

وسيلة لظلم، أو إكراه، أو انتهاز للحاجة والعوز، فحرّم الغصب، والغش، والربا، والقمار، والمراهنات... ونحوها وأوجب أن يتدخّل الحاكم لحماية المجتمع من التصرّفات الماليّة التي تضرّ به: كالاتجار بالمخدرات، والاتجار مع العدو، وتهريب الأموال إلى خارج البلاد، والمضاربات لرفع الأسعار... ونحوها، تطبيقاً للقاعدة الأساسيّة التي يقوم عليها التشريع الإسلاميّ في هذا المجال وهي وجوب درء المفاسد ومنع الضرر والإضرار.

وإذا تقررت هذه القواعد والأصول في مجتمع إنسانيّ فقد أُرسيت فيه أركان الاقتصاد على أقوى أساس، ولا حرج عليه بعد ذلك أن يتّخذ أيّ مذهب من مذاهب الاقتصاد، وأن يسمّيه ما شاء من الأسماء.

وإتماماً للتشريع الماليّ وضماناً لسلامة المعاملات وتحقيق الأهداف المنشودة منها في تبادل المنافع وتحقيق مصلحة المجتمع حرص الإسلام على ربط المعاملات الماليّة بالعنصر الأخلاقيّ والضمير الدينيّ؛ لأنّ ضمير المسلم متى كان يقظاً، يراقب الله ويخشاه، كان في ذلك ضمان لإتمام المعاملات كلها في الحدود التي شرعها الله، والتي تلتقي بالفضيلة ومكارم الأخلاق.

والآداب التي يدعو إليها الإسلام في المعاملات كثيرة منها: الوفاء بالالتزامات والعقود، والصدق، وتجنب الغش، والسماحة في البيع والشراء والقضاء والاقتضاء، ومنها الأمانة وإيفاء الكيل والوزن والقياس، والبعد عن التدليس وإخفاء عيوب السلع، والحلف الكاذب لترويجها... إلى غير ذلك. قال تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ...﴾**[٤٧]. وقال: **﴿أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ * وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ * وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ...﴾**[٤٨].

ومرَّ النبي ﷺ على صبرة طعام، فأدخل يده فيها، فنالت أصابعه بللاً فقال: ما هذا يا صاحب الطعام؟ قال: أصابته السماء يا رسول الله. قال: أفلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس؟ من غشّنا فليس منا». وقال: «اليمين الكاذبة منفقة للسلعة ممحقة للبركة». وقال: «أنا ثالثُ الشريكين ما لم يخن أحدهما صاحبه، فإذا خانه خرجتُ من بينهما وجاء الشيطان»... إلى غير ذلك.

ولا شك في أنّ المعاملات إذا تمّت في ظلّ هذه الآداب يسّرت قضاء المصالح وتبادل المنافع، ونفت كثيراً من الخصومات والمنازعات، بل زادت مودّة الناس، وتعاونهم، وكانت

مظهـراً من مظاهر التآلف والتآخي، والتعاون التي يسعى الإسلام إلى إقرارها ونشرها في المجتمع، لتدعيم أركانه وسلامة بنائه.

أهميـة العمـل في البنـاء الاقتصـادي:

ولم يغفـل الإسـلام في مجـال التشريع الاقتصـادي العنايـة بوسيلة الإنتـاج، وتحقيق الاكتفـاء، والرخـاء في المجتمع، والأداة الفعّالة لعلاج مشـكلات الفقر فيه، ألا وهي العمل، فأمر بالعمل، وحثّ عليه ورغّب فيه بكلّ الوسائل، وجعله حقاً للفرد، وواجباً عليه في الوقت نفسـه، وجعـل الصبر علـى مشقّاته عبادة، كما حـثّ على إتقانه والمثابـرة عليه، ونفر من البطالـة والكسـل والاتّكال على الآخرين وبـيّن الحلال المشروع والحرام غـير المشروع من الأعمال، كلّ ذلك ليدفع الناس إلى الأعمال البنّاءة النافعة، ويبعدهم عن الكسل والتبطّل، والأعمال المخرّبـة وأساليب الكسب الخبيثة التي تقوم على الخدع والاحتيال، وعلى الجشع والانتهازيّـة... ونحوهـا ممّا يـؤدّي إلى التنافـر والبغضـاء ويسيء إلى استقـرار المجتمع وسلامتـه. قال رسـول الله ﷺ: «إنّ الله يحبُّ العبد المحترف ويكـره العبد البطّال». وقال: «قيمـة كلّ امرئ مـا يُحسنه». ويروى أنّـه ﷺ صافع يداً خشنة من أثـر استعمال المسحاة، فقال: «هذه يدٌ محرّمة على النار»، «هذه يدٌ يحبها الله ورسوله».

(ح) العـلاقـات السياسيّـة:

واستكمـالاً لبناء المجتمع اعتنى التشريع الإسلامـيّ بوضع الأصول والقواعد التي يقوم عليها النظام السياسيّ الصالح في الأمّة على توالي الأزمنة واختلاف البلدان.

ومن قواعده في ذلك ما يأتي:

إقرار مبدأ الحكم، وإقامة نظام الجماعة على أساس اضطلاع أفراد منها بأمر الحكم فيها.

أسـاس نظام الحكم المسؤوليّـة المشتركة بين الإمام والرعيّة: الإمـام وكيل الأمّة يتولّى السلطة عنها، والأمّة متكافلة متضامنة معه في الحقوق والتبعات.

غاية الحكم تحقيق الأمن والرخاء والتقدم للمجتمع كله.

ومـن دعائـم نظـام الحكـم في الإسـلام:

الشـورى؛ لأنّها مظهر مـن مظاهر المسـاواة، وحرّية الرأي، وحرّية النقـد، وكلّها قيم أصيلة في التشريع الإسلامي.

والشـورى هي السبيـل إلى تجنيد الكفايـات المتنوّعة لخدمة المجتمـع في شتّى الميادين وتحقيق الخير المرجو له.

وأيـاً كانت الصورة التي يتّخذها تطبيق مبـدأ الشورى فهي في جميع الحالات أمان من استبداد الحكّام بالشعوب، وأمان من الأخطاء التي يجر إليها الانفراد بالرأي، وهي أخطاء قد تعظم حتّى يستحيل علاجها.

قال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾[٤٩]. وقال: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾[٥٠].

العـدل: وهو شريعة الله لحفظ كيـان المجتمع وبقائه، قال تعـالى: ﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ....﴾[٥١].

والعدل هو السبيل إلى إقرار الأمن في المجتمع، واطمئنان النـاس على أرواحهم وأموالهم وأعراضهـم وحقوقهـم، وتوجيه العزائـم والجهود إلى الأعمـال النافعة، وإثـارة التنـافس الشريف بين العاملين في سائر مجالات النشاط العمرانيّ، ولهذا جعل القرآن الكريم إقرار العدل بين الناس هو الهدف من إرسال الرسل وتشريع الديانات.

قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...﴾[٥٢].

التعـاون بين الحاكم والرعية؛ وذلـك للعمل على النهوض بالمجتمـع وحمايته، ودفع كلّ عـدوان يهدد الأنفس والأموال والأعراض، ومقتضى ذلك وجوب طاعة الحاكم في ما تدعو إليه مصلحة الأمّة ويقرّه الدين، بل إنّ طاعته حينئذ مقرونة بطاعة الله ورسوله.

قـال تعـالى: ﴿أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ...﴾[٥٣].

وأخـيراً يجدر بنا أن نؤكـد أن سيادة الأمة في الإسلام ومعهـا كل السلطات التشريعية والتنفيذيّة والقضائيّة تدور في إطار من مبادئ الدين وأحكامه، فهي لا تملك حرّية الاختيار في فلسفة الحكم وأهدافه وإن كانت تملكه في أشكال الحكم وأساليبه.

قال تعالى مخاطباً نبيّه: ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءكَ مِنَ الْحَقِّ﴾(٥٤).

العلاقــات الخارجيــة:

ويتصل بالتنظيم السياسي في المجتمع علاقة الأمة بغيرها من الأمم، وما ترتبط به من معاهـدات، والإسلام يبني هذه العلاقات الخارجية على أساس الحرية، واحترام الحقوق، وعـدم الاعتـداء. فـإذا امتدت إلى الأمّة يـد العدوان، فـإنّ الإسلام يأذن لأهلـه أن يردّوا العدوان بمثله، بل يوجب عليهم ذلك، وعندئذ تصبح الحرب ضرورةً لا مناص منها.

قـال تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ × الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ...﴾(٥٥).

كذلك يطبق الإسلام على المعاهدات التي تعقدها الأمّة الإسلاميّة مع غيرها من الأمم مبادئـه الفاضلة من الأمانة، والوفاء، والالتزام، وعدم الغـدر... فالوفاء لها واجب ديني، والإخـلال بهـا خيانة ما دام الطرف الآخر موفيـاً بها، أما إذا نقضهـا أو أخلَّ بشيء منها فالواجب نقضها ومواجهة الموقف بما تقتضيه مصلحة الأمة والمحافظة على حقوقها.

قـال تعـالى: ﴿لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾(٥٦).

ثانيـاً: صيانــة المجتمــع

رأيت كيف استهدف الإسلام في تشريعه بناء المجتمع على أسس سليمة ودعائم قوية... وقـد عمـل كذلك على صون هـذا البنـاء وحمايته داخلياً مـن عوامل الفسـاد والانحلال، وخارجياً بردِّ المعتدين عليه.

وعمـاد هــذه الحمايـة في الداخل دعـوة إلى وجوه الإصـلاح بكافة الطـرف، ومقاومة المنكـرات والفساد وألوان الانحراف المادي والمعنوي في سائـر الميادين... وهو ما يعبّر عنه القرآن الكريم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إنّ الإسـلام يعلـق على هذا المبدأ في حمايـة المجتمع أهمية كبيرة؛ لأنّـه يتضمّن حريّة النقد، وحرّية التعبير، وحرّية النصح، والتقويم، ويساعد على تكوين رأي عام مهذّب راشد، يوجّـه إلى الخـير والنفـع وطرائق الإصلاح ويجعل مـن نفسه رقيباً علـى السلوك العام في المجتمـع، فينبّه إلى أوجه الشـر والفساد والانحراف ومسالكها، ويسعى إلى القضاء عليها. والإسـلام، بذلك، يعمـل على تربية الإنسـان الفاعل المؤثر في مجتمعـه، يصونه إذا صح، ويقوّمه إذا اعوج، يتأثر به ويؤثر فيه.

وفي العمـل بهذا المبدأ حرص على سلامة المجتمع، ومحبة لخير الناس وتعاون في سبيل المصلحـة العامة، وإيثارها على صالح الأفراد، وتأكيد لشعور الأفراد بالمسؤولية الجماعية. وفيه أنّ مصلحة الفرد تتحقّق من خلال مصلحة الجماعة.

إنّ الإسلام يوجب نقد الخطأ، ويوجب إسداء النصح للمخطئين، في لباقة وحسن تأت، وعلـى المجتمع كله أن ينهضـ بهذا الواجب؛ لأن الحق ينبغي أن يحيا ويبقى ليعم نفعه، قال تعالى: **﴿كَذَلِكَ يَضْـرِبُ اللهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاء وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ﴾** (٥٧).

وفي الأمـر بهـذا المبدأ تأكيـد لأثره في صـلاح المجتمع وصونه من الفسـاد. قال تعالى: **﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾** (٥٨).

ويتصـل بحماية المجتمع قصـد الإسلام إلى تربية ضمائر الأمـة وطبعها على الحياء، وعلـى استنكار القبائح وعـدم إظهارها، فهو يمنع المجاهرة بالمعاصـي والكشف عنها؛ لأنّ ذلك إغراءٌ بها وطريقٌ إلى استحسانها، وأوّل الشر استحسانه كما يقال.

وإن المجتمـع الذي تسير فيه الرذيلة رافعةً رأسها مجتمع منحرف، والمجاهرة بالرذيلة تشجيع على ارتكابها ونشر لها، ومظهرٌ لانعدام الحياء الذي هو منبع أصيل لكثير من ألوان السلوك المهذب.

وقـد رغـب النبي ﷺ في الحياء، فقال: «الحياء خير كله»، وعدّه من شُعَب الإيمان، ومن الأخـلاق الأصيلـة في أهله فقال: «الحيـاء شُعبة من شُعب الإيمان»، وقـال: «لكل دين خلق وخلق الإسلام الحياء».

أمّـا حمايـة المجتمـع من الخـارج فيقصد بهـا المحافظة عليـه من كيـد الكائدين له، والطامعين فيه، والمعتدين عليه. والتشريع الإسلامي في ذلك واضح صريح.

فنصوص القرآن الكريم والسنة النبويّة التي تدور حول القتال والجهاد تفرض على المسلمين أن تكون علاقتهم بغيرهم علاقة أمن وسلام، حتى يقع عليهم عدوان ظاهر أو مبيَّت يتوقعونه ويخشون خطره، فعندئذ يجب الدفاع والجهاد، وقد يكون من الحيطة والحزم أن يكون الدفاع هجوماً دون انتظار لضربة العدو المتربص، ولذلك يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ خُذُواْ حِذْرَكُمْ فَانفِرُواْ ثُبَاتٍ أَوِ انفِرُواْ جَمِيعًا﴾ (٥٩).

وقد شرع الإسلام الجهاد في الأحوال الآتية:

رد الاعتداء على الأنفس، والأموال، والأوطان، ومدافعة الإيذاء والظلم. قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبِّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (٦٠).

الدفاع عن العقيدة الدينيّة، ومقاومة من يعتدون عيها، أو يفتنون الناس في دينهم، أو يصرفون الناس عن الدخول في الإسلام، أو يحولون بينهم وبين سماع كلمته. قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلّهِ﴾ (٦١).

مقاومة من ينكثون العهود وينقضون الاتفاقات، ولا يحترمون ما بينهم وبين المسلمين من معاهدات، قال تعالى: ﴿وَإِن نَّكَثُواْ أَيْمَانَهُم مِّن بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُواْ فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُواْ أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لاَ أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ﴾ (٦٢).

الدفاع عن الحق لإعلاء كلمة الله، وتخليص المرهقين بأثقال الظلم، وأوزار الاستعباد والاستغلال. وقد جاء رجل إلى النبي ﷺ، فسأله: ما القتال في سبيل الله؟ فإنّ أحدنا يقاتل غضباً، ويقاتل حَمِيّة، فقال: من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، فهو في سبيل الله.

الهوامش:

١- (دكتوراه دولة في اللغة العربية وآدابها أستاذ مشارك في جامعة بيروت الإسلاميّة- كلية الشريعة).

٢- سورة المائدة: الآية ١٥-١٦.

٣- سورة يونس: الآية ٥٧.

٤- سورة النحل: الآية ٩٠.

٥- سورة النور: الآية ٥٥.

٦- الشيخ محمد عبده، رسالة التوحيد.

٧- عباس العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه.

٨- سورة الروم: الآية ٣٠.

٩- عباس العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه.

١٠- عبد المنعم خلاف، المادية الإسلاميّة وأبعادها.

١١- سورة الأنعام: الآية ١٢٥.

١٢- سورة الرعد: الآية ٢٨.

١٣- سورة سبأ: الآية ٤٦.

١٤- سورة العنكبوت: الآية ٤٥.

١٥- سورة الأعراف: الآية ١٥٦.

١٦- سورة الروم: الآية ٣٩.

١٧- عباس العقاد، عبقرية محمد.

١٨- سورة الحديد: الآية ٢٢- ٢٣.

١٩- سورة البقرة: الآية ١٣٢- ١٣٤.

٢٠- سورة الكهف: الآية ١٠٧.

٢١- سورة الفرقان: الآية ١٢٠.

٢٢- سورة النساء: الآية ٣١.

٢٣- سورة النور: الآية ٢٩.

٢٤- عباس العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه.

٢٥- سورة النساء: الآية ٨٦.

٢٦- سورة الأعراف، الآية ١٩٩.

٢٧- سورة فصلت: الآية ٥٣.

٢٨- سورة الملك: الآية ٢٣.

٢٩- هو الأستاذ الكبير أبو الأعلى المودودي الباكستاني.

٣٠- علي عبد الواحد وافي، الحرية في الإسلام.

٣١- عبد المنعم خلاف، المادية الإسلاميّة وأبعادها.

٣٢- سورة النساء: الآية ٩٧.

٣٣- محمد الغزالي، هذا ديننا.

٣٤- سورة الأعراف: الآية ٣١، ٣٢.

٣٥- عباس العقاد، الإنسان في القرآن الكريم، دار الهلال، القاهرة، ١٩٦١م.

٣٦- سورة القصص: الآية ٧٧.

٣٧- سورة الروم: الآية ٢١.

٣٨- سورة الحجرات: الآية ١٣.

٣٩- سورة المائدة: الآية ١٨.

٤٠- سورة الحجرات: الآية ١٠.

٤١- سورة المدثر: الآية ٣٨.

٤٢- سورة النجم: الآية ٣٩- ٤١.

٤٣- سورة آل عمران: الآية ١٩٥.

٤٤- سورة المائدة: الآية ٢.

٤٥- سورة الحديد: الآية ٧.

٤٦- سورة النور: الآية ٣٣.

٤٧- دولة: بضم الدال؛ أي يتداوله الأغنياء فقط يكون مرة لهذا ومرة لذاك.

٤٨- عباس العقاد، ما يقال عن الإسلام.

٤٩- سورة المائدة: الآية ١.

٥٠- سورة الشعراء: الآية ١٨١- ١٨٣.

٥١- سورة آل عمران: الآية ١٥٩.

٥٢- سورة الشورى: الآية ٣٨.

٥٣- سورة النساء: الآية ٥٨.

٥٤- سورة الحديد: الآية ٢٥.

٥٥- سورة النساء: الآية ٥٩.

٥٦- سورة المائدة: الآية ٤٨.

٥٧- سورة الحج: الآية ٣٩.

٥٨- سورة الممتحنة: الآية ٨- ٩.

٥٩- سورة الرعد: الآية ١٧.

٦٠- سورة آل عمران: الآية ١٠٤.

٦١- سورة النساء: الآية ٧١.

٦٢- سورة البقرة: الآية ١٩٠.

٦٣- سورة البقرة: الآية ١٩٣.

٦٤- سورة التوبة: الآية ١٢.

الإنسانوية وجهة نظر إسلامية[1]

الشيخ علي رباني كلبايكاني

تعريب: محمد حسن زراقط

المحجة

للحداثة أبعاد عدة منها بعدها المادي الذي يتمثل بالصناعة والطفرة التقنية، وبعدها الآخر بل ركنها الركين هو المضامين الفلسفية التي يستند إليها البعد المادي، والإنسانوية هي إحدى تجليات أو فلنقل إحدى الفرضيّات أو المآلات التي تنطلق منها أو تؤول إليها مذاهب فكرية عدة شهد عصر الحداثة ولادتها وسوف نحاول في هذه المقالة بيان مفهوم الإنسانوية وتحديد موقف الإسلام والفكر الإسلامي منها.

البحث الاصطلاحي:

كلمة إنسانوية هي ترجمة لمصطلح (Humanism) المشتق من كلمة (Human) أي الإنسان. ويقصد منها في اللغة العربية القول بأصالة الإنسان ومركزية وجوده في هذا العالم.

وقد فسّر هذا المصطلح في المعاجم والقواميس الإنكليزية بأنه نظام فكري واعتقادي يجعل نصب عينيه ويصرف جل اهتمامه إلى حاجات الإنسان والبحث عن حلول لمشاكله، من خلال العقل الإنساني بدل الاعتماد على الإيمان بالله واللجوء إلى التعاليم الدينية.[٢]

الإنسانوية في عصر النهضة:

ويُعدّ عصر النهضة (Renaissance) عصر ولادة الإنسانوية الجديدة في الثقافة الغربية. بل تعد النهضة نفسها ظاهرة إنسانوية بشكل أو بآخر. والنهضة من ناحية تاريخية هي مرحلة من تاريخ الغرب تشمل في ثناياها القرون الثلاثة: الرابع عشر، والخامس عشر، والسادس عشر. وقد شهدت هذه القرون ميلا جارفا نحو التجديد في الفكر والثقافة والفن. والنموذج الذي سعى أهل عصر النهضة لاحتذائه هو النموذج اليوناني في العصر اليوناني القديم.[٣] ولم يكن النظر إلى الماضي في هذه المرحلة إلا منطلقا لتجديد الحاضر على ضوء الفكر الذي كان سائدا في عصر اليونان والرومان؛ إلا أن هذه النظرة لم تكن خالية من التعصب والعنصرية حيث ينقل عن بترارك مثلا، قوله: «أليس التاريخ هو البحث في التاريخ الروماني؟!» وقد انسحبت هذه الرؤية إلى الفن والأدب وتحول شعراء اليونان والرومان إلى ألمع الأسماء في عصر النهضة وراجت مؤلفاتهم وتحولت إلى مصدر إلهام لشعر عصر النهضة وأدبه، ومن الأسماء التي لمعت في فضاء عصر النهضة الأدبي: هومير، وبرجيل، وهوراس، وسينكا، وأوفيد، وغيرهم فترجمت نصوصهم الشعرية والمسرحية إلى أكثر اللغات الأوروبية. ولما كانت هذه العودة هي عودة إلى ما قبل المسيحية فقد أثارت جدلا فلسفيا ودينيا بين دعاة هذه العودة وبين الكنيسة وأهلها. وقد سعى بعض النهضويين إلى البحث عن معادلات للمسيحية في الفكر الكلاسيكي ومن هؤلاء سالوتي، وكالديرا، ولاندينو. ثم تطور هذا التوجه إلى أن اقتنع بعضهم بأن في تعاليم اليونان والرومان ما يفوق أو على الأقل يوازي المسيحية وتعاليمها.

وقد كان يسعى عدد كبير من إنسانويي عصر النهضة إلى التوسع تأسيس إمبراطورية

ولم يكن هدفهم التنوير الفكري ولا النهوض بالإنسان. ومن هنا يعلن أحدهم وهو برنارد جوستنيان الذي كان من الإقطاعيين العاملين في القطاع الحكومي، أن الأدب والثقافة كانا دوما أثرا من آثار الإمبراطوريات العظيمة، وعلينا أن نؤسس لمثل هذه الإمبراطورية ليتبعها نهوض فكري وثقافي. وعلى أي حال تعد محاولة إثبات التفوق الثقافي والدفاع عن الثقافة الغربية ودعوى مركزيتها هما غالبا لأكثر الإنسانويين في عصر النهضة.

إنسانوية الحداثة:

يبدأ عصر ما بعد النهضة، وبتعبير آخر عصر الحداثة مع بدايات القرن السابع عشر، ويستمر ويصل إلى خواتيمه مع افتتاح ما يعرف بمرحلة ما بعد الحداثة مطلع النصف الثاني من القرن العشرين. وسوف نحاول جلاء مراحل تطور مفهوم الإنسانوية في مرحلة الحداثة بشيء من الاختصار.

تتجلى إنسانوية الحداثة في الفكر الفلسفي، وأبرز مظاهر الإنسانوية الفلسفية يظهر في نظرية المعرفة. وفي هذا المجال يصعب التمييز بين المذهب العقلاني (ديكارت وليبنتز) والمذهب التجريبي (بيكون وجان لوك)، وذلك بالنظر لتأكيد الطرفين على استقلال المعرفة البشرية واستغنائها عن أي معرفة ميتافيزيقية.

ووفق هذه الرؤية يستطيع الإنسان فهم العالم والذات، وتكوين رؤية كونية على أساس هذا الفهم دون الحاجة إلى الرجوع إلى مصدر غير إنساني. وينقل عن ديكارت في هذا المجال قوله: «أعطوني البعد والحركة لأصنع لكم العالم».[٤]

إلا أن ديكارت الكاثوليكي بقي وفيا لإيمانه، على الرغم من تعلقه القلبي بالمعرفة العلمية. ويقوم بناء المعرفة الميتافيزيقية الديكارتية على أركان، هي: الذهن أو العقل الإنساني، ميكانيكا العالم وحركة الأجسام، والضمان الإلهي للوجود الطبيعي، وقدرة العقل الإنساني على الوصول إلى المعرفة العلمية الصحيحة بالطبيعة. ويبدو أن ديكارت يحفظ لله سبحانه وتعالى مكانة مرموقة بوصفه خالقا للعالم، ولكنه من جهة أخرى يراهن على الوجود الإلهي بوصفه وسيلة لتحقيق أمر على درجة عالية من الأهمية في النظام الفلسفي الذي شيده ديكارت، وهذا الأمر هو خلق القدرات العقلية للإنسان ما يسمح لهذا الكائن بفهم العالم معتمدا على قدراته الخاصة. ومن هنا نجد أن باسكال يأخذ على ديكارت إعلاءه للعقل على حساب الله، فيقول: لا أستطيع مسامحة ديكارت، أو التغاضي عنه، فإن

فلسفته لا تعطي مكانة مهمة لله، وكأن الله عند ديكارت خلق العالم وتركه وفوض أمره إلى نفسه.(٥)

بدأ مفهوم العلة الغائية وتعليل موجودات العالم بالغايات، يفقد بريقه في اللاهوت المسيحي في القرن السابع عشر، وبدل البحث عن العلل الغائية وتعريف الله بأنه الخير الأعلى الذي يرجع كل شيء إليه، تحول هذا اللاهوت إلى البحث عن العلة الأولى التي تقع على رأس العلل الفاعلية. وصارت تبدو الطبيعة بعد خلقها وإيجاده موجوداً مستقلاً مستغنيا بذاته. بينما كان الاعتقاد بالصلة بين الله والعالم، والتدخل الإلهي المباشر في مجريات الأحداث الكونية في القرون الوسطى وعصر الإصلاح الديني أكثر وضوحاً. وكان فلاسفة العصور الوسطى وعلماء اللاهوت فيه يعتقدون بأن العلل الطبيعية لا تكون كذلك إلا بالتأييد الإلهي. ولسنا نريد القول إن هذا الأمر صار مستنكرا ومرفوضا في القرن السابع عشر، بل ندعي أنه تعرض للإغفال والتجاهل، وأدى الاهتمام العلمي والفلسفي بالبحث عن العلل الطبيعية إلى الحد من دور الله إلى حدود وصفه بالعلة الأولى فحسب.(٦)

وقد أدى التفسير الميكانيكي للعالم وللظواهر الطبيعية إلى أثر سلبي آخر، هو فقدان العالم بعده الأخلاقي، وخضوع ظواهره للقيم والقوانين الأخلاقية. وغدت الطبيعة مجموعة المواد والظواهر التي ترتبط بشكل آلي صرف. وهذا أحد وجوه النزعة الإنسانوية في الفكر الفلسفي والعلمي لعصر الحداثة، يقول إيان باربور في هذا السياق:

«لقد غادر اسبينوزا المفهوم التقليدي لله، واعتقد بأن لا غرض ولا غاية أو هدفا للوجود، على الرغم من خضوع كل ظواهره لقانون العلة والمعلول الواقعي الذي لا يقبل التخلف والاختلاف. والعالم عنده نظام آلي ورياضي ليس فيه أي أثر للإنسانية أو الأخلاق. وعلى حد اعتقاده بل قوله، إن غاية الحكمة ومنتهاها هو الانحناء إجلالا لعظمة العالم وقوته. وعلى الإنسان أن يفهم بأعلى درجة من الحياد والتسليم القوانين المطلقة الحاكمة عليه وعلى الكون، ولا يكتفي بالفهم بل لا بد له من الخضوع والتسليم لها أيضا.(٧)

واشتدت النزعة الإنسانوية في فكر عصر الحداثة وفلسفته، وانتشرت إلى أن ظهرت في اللاهوت المسيحي نزعات الربوبية (Deism) ومن أبرز مرتكزات الربوبية أنها تحد من سلطة الله وإرادته التكوينية والتشريعية. فعلى صعيد التكوين اعتقد عدد من دعاة هذا المذهب بأن الحاجة إلى الله تقتصر على مرحلة الخلق والإيجاد دون التدبير والاستمرار. وعلى صعيد الإرادة التشريعية تم استبدال شريعة الله بشريعة العقل، ويصور باربور هذا

الأمــــر بقولـــه:

ينظــر الربوبيون إلى المسيحية نظرتهم إلى عدو شريعة العقل، ويعتقدون بأن المعجزات ما هي إلا خرافات لا واقع لها، وتطورت هذه الآراء إلى نظرات ونظريات جديدة في تفسير أصول المعتقدات الدينية، وحام الشك نتيجة ذلك حول الكثير من أصول الإيمان. وتفاوتت البــلاد الأوروبية على هذا الصعيد حدة واعتــدالا فعرف البريطانيون باعتدالهم على هذا الصعيــد، بينما أخذ الفرنسيون جانب التطرف والحــدة في دفاعهم عن المذهب الربوبي. ومــا لبث أن تطور الشك إلى يقين بالاتجاه المعاكس للديــن وانتشر الإلحاد في أوساط عدد من الفلاسفة والعلماء الأوروبيين.[٨]

ومــن العلامات الفارقة لإنسانوية القرن الثامن عشر (عصر الأنوار) الثقة المفرطة في إمكانات العقل الإنساني، وقدرة العلم التجريبي على إيصال الإنسان إلى السعادة والفلاح. ولم يكــن أي منهــم يتخيل وجود حــد للتقدم العلمي والمعرفي الذي يمكــن أن يصل الإنسان إليــه. وقــد كان الاعتقــاد السائد هو أن التطــور العلمي سوف يرتقــي بالإنسان إلى مراتب الفضيلــة والسعــادة ليصنع بذلك جنته الأرضية ويدخلها في هــذه الدنيا. ويمكن اختصار حاصل النظريات الفلسفية حول التاريخ والإنسان بالإيمان بقدرة هذا الأخير على الوصول إلى الفلاح والرقي مكتفيا بجهوده دون الحاجة إلى الاستعانة بغيره من الموجودات.[٩]

ولا بد من الالتفات إلى أن هذه الأفكار على الرغم من عدم انسجامنا مع مضامين عدد منهــا إلا أن فيها جهات حسن لا ينبغي أن تنكر عليها، فيما إذا قورنت بالنظرة السائدة في اللاهــوت المسيحي في ذلك العصر؛ الذي كان يرى الإنســان موجوداً خطّاء بالفطرة وآثماً بأصــل التكوين. ومن هنــا دعا عدد من فلاسفة ذلك العصــر إلى تبديل البيئة التي يحيى فيهــا الإنســان لو أردنا إصــلاح المجتمع، فالفســاد ليس جزءا من الفطــرة الإنسانية بقدر مــا هو استجابة للبيئــة المعيشة. وعندما يتبــدل الجهل بالعلم سوف يتغــير الإنسان بشكل تلقائي.[١٠]

وما دمنا أتينا على ذكر النظرة إلى الإنسان، فإننا نؤكد أن الإنسان ليس آثما بالفطرة ولا يحمل أثقال الخطيئة لا الأولى ولا الأخيرة، ولا شك كذلك في أن الجهل هو أحد أسباب الشقاء والتعاسة الإنسانية. إلا أن الاعتقاد بوصول الإنسان إلى السعادة بمجرد نشر العلم فهو كلام متطرف وأمل كاذب لا يستند إلى نظرة واقعية.

ومــن النقاط الإيجابية التي تسجل للقرن الثامن عشــر وللإنسانوية فيه، هي الاهتمام والإصــرار على الحقوق الطبيعيــة. وإن فلاسفة عصر التنويــر كان يحملون تصورا خاصا عــن الطبيعة الإنسانية هو مفهوم مجــرد قابل للانطباق على أفــراد الإنسان جميعا. ومن لــوازم هذه النظــرة أن للإنسان طبيعة مشتركة بين جميع الأفــراد ويترتب على ذلك تمتع الإنســان بحقــوق لا تقبل الإنكار، ولا يمكــن أن تبرر الظروف والأوضــاع الإنسانية حرمانه منهــا، وبالتــالي إذا حصل وحــرم الإنسان منها لأي سبــب كان فعليــه أن يجاهد ويناضل مــن أجــل استعادتها. وفي هذا السياق يكتــب جان جاك روسو، في مطلــع كتابه حول العقد الاجتمــاعــي: «إن جميع الناس يولدون أحرارا، ولكنهم يقيدون بالسلاسل بعد ذلك». وعلى ضوء هذا الموقف تتضح المفارقة الظالمة بين مفهوم الإنسان المتمتع بالحقوق الطبيعية وبين الإنســان الذي يعيشــ على الأرض خارج حدود الذهن. ومن هنــا كان لا بد من الدعوة إلى تحريــر الإنســان وإعادته إلى حالتــه الطبيعية الأولى وفك كل قيــود المدنية والحضارة من يديه وتخليصه من أغلالها.(١١)

ومن الأركان المهمة للفكر الإنسانوي في قرن الأنوار الثامن عشر التمجيد المفرط للعقل والدعــوة غير المحــدودة إلى تحريره وإطلاقه من كل أغلاله، ويقــول كانط في هذا المجال: «لا يوجــد شيء ضــروري للتنوير مثل الحرية، وهي أقل الأشيــاء ضررا أيضا. والحرية هي إعمــال العقل في جميع المجالات، وهــذه هي الوسيلة الوحيدة لانطــلاق مسيرة التنوير بين النـاس».(١٢)

نعم هذه هي صورة العقل وحدود الإيمان به مطلع القرن التاسع عشر، إلا أن بعض قيود العقــل ونقاط ضعفــه لم تكن خافية على علمــاء ذلك العصر وفلاسفته. فقــد أشار كانط مثــلا إلى عــدد من الموارد التي لا يقدر العقل على تجــاوز حدودها وتخطيها. ولكن ذلك لم يمنعــه من اعتبــار الإنسانوية بمثابة الأيديولوجيا الجديدة الظهــور. ومن جهة أخرى، فإن الرومانسيــة هي على حد تعبير شليجل هجمــة حادة ومتطرفة على مخيم العقل الإنساني، بهــدف استبدالــه بالأحاسيس والعواطف للوصــول من وراء ذلك كلــه إلى الموضوع الكامل ولينتهــي الرومانسيــون إلى مواقف قريبة مــن مواقف هيغل على صعيــد الاهتمام وإعطاء الأولوية للثقافة الإنسانية.

ففــي هــذا العصر؛ أي أوائل القرن التاسع عشر، أثنى عــدد من الأدباء والفلاسفة من قبيــل غوتــه وشيلر على الإنسانوية، واعتبرها كل من نيكلمــان وليسنغ ثمرة من ثمار الفكر

اليوناني. وفي موقف لهردر يرى أن الإنسانوية هي في مستوى الحرية من الأهمية على صعيد استخدام العقل والفكر المتنور. ومن هنا يؤمن هردر بأن أهم أركان التنوير وأعظم مسائله هي مسألة التربية والتعليم. فهو يرى أننا جميعا نحن البشر نأتي إلى الدنيا بشرا ولكن الإنسانية ليست ماهية لنا، بل يتوقف اكتسابنا لماهيتنا الإنسانية على التربية والتعليم وعلى الثقافة التي نكتسبها منهما. ومما يميز هردر عن غيره من معاصريه هو اختلافه عنهم في الإيمان بمحورية أوروبا. ومن هنا، نجد له موقفا إيجابيا من الإنسان الشرقي، وموقفا متضامنا مع الشرقيين ويرفض اتهام الشرقيين بعدم معرفتهم بمعنى الإنسانية بالاستناد إلى عدم وجود هذه الكلمة في قاموسهم اللغوي.[١٣]

وعلى أي حال نخلص من العرض المتقدم كله إلى أن الإنسان هو محور الاهتمام ومركز الثقل فيه في القرن التاسع عشر كما في القرن الثامن عشر، وهذا ما يصرح به كاسيرر حيث يرى أن السير من ديكارت وبيكون باتجاه هيجل وكانط يكشف عن تحول مهم في الموضوع المحوري لأبحاث هؤلاء جميعا، فبعد أن كان الموضوع هو معرفة الطبيعة تحول إلى معرفة الذهن والعقل العارف. وهذا برأيه ما أدى إلى تأسيس صنف جديد في العلوم هي العلوم الإنسانية (Studia humanitatis) والموضع المركزي لهذه العلوم هي فهم النظريات التقليدية في مجال التربية والتعليم.

ويرى عدد من مفكري القرن التاسع عشر، أن الإنسانوية مرادف للمثالية الفلسفية والاجتماعية. كما يكتب ماركس حول الاشتراكية قائلا: إن الاشتراكية هي تعبير آخر عن الإنسانوية. ويرى أن الاشتراكية هي الحد الأعلى لنصاب الإنسانية وهي التي سوف تؤدي إلى رفع غربة الإنسان عن ذاته، ويرى كذلك أن نظرية القانون الطبيعي كلمة حق يراد بها باطل، فهي تخفي وراءها التفاوت الطبقي والتمييز الاقتصادي. ومن هنا، يسعى لكشف هذه المضامين السيئة التي تشتمل عليها دعاوى الليبرالية.

وراج في النصف الثاني من القرن التاسع عشر مصطلح «دين الإنسانية» (The religion of humanity)، وأول من طرح هذا المصطلح هو الفيلسوف الفرنسي أوغيست كونت ويؤكد كأسلافه من الإنسانويين على البعد المعرفي في مذهبه ويبشر بقدرة العلم والعقل الإنسانيين على اكتشاف العالم وفك جميع ألغازه وأحاجيه؛ الأمر الذي تجعله الأديان من خواص الخالق دون غيره.[١٤]

وأما في أوائل القرن العشرين فقد شكل الإنسانويون جبهة واحدة، تشترك في الأصول

الاعتقادية الآتية:

١- الاعتقاد بعد كون الفساد هو الأصل في الإنسان.

٢- هدف الحياة هو الحياة نفسها. ويجب أن يتمتع الإنسان بالحياة الدنيا، دون أن يعيش على أمل الحياة في الآخرة.

٣- لا يمكن للإنسان أن يحيى بغير مساعدة العقل والتجربة، وهذان العنصران قادران على مساعدة الإنسان في حياته وتحسين ظروف عيشه.

٤- الشرط الأول والأساس للعيش الهانئ في هذه الدنيا هو تحرير الفكر الإنساني من الخرافات والجهل، وتحرير جسده من الظلم الذي يمكن أن يلحقه من المجتمع الذي يعيش فيه.

هذه هي أصول العقيدة الإنسانوية في القرن العشرين وهي العناصر المشتركة بين مختلف الاتجاهات والتيارات المنتمية إلى هذا العنوان، وبالتالي فإن أفضل موضوعات البحث العلمي للإنسان هو الإنسان نفسه.(١٥)

وقد أدت الفواجع والكوارث التي حصلت في النصف الأول من القرن العشرين، وبخاصة الحربين العالميتين الأولى والثانية، أدت تلك الظروف إلى الشك في قدرة الفكر الإنسانوي أو فقل أيديولوجيا الإنسانوية على تحقيق ما يصبو إليه الإنسان؛ وذلك أن هذه الكوارث لم تكن بعيدة عن التيارات التي تؤمن بهذه الشعارات التي طالما رفعت خلال القرون السابقة لهذه المرحلة من تاريخ البشرية. وهذه الملاحظة هي حاصل تقرير دُوِّن عام ١٩٦٢ ونشر للكشف عن مشاكل الإنسانوية ونقاط ضعفها، ويقول أحد المشتغلين على التقرير وهو كينكزلي مارتين، وهو واحد من أربعة أكثر منه تشاؤما وهو أكثرهم تفاؤلا، يقول في تقريره: إن الحربين العالميتين أدتا إلى شك جميع الناس في القدرة على التطور والسير إلى الأمام. ولم يضرب الشك أركان الحلم بالوصول إلى المدينة الفاضلة فحسب، بل حاصر هذا الشك الرغبة في تحقيق مجتمع أكثر سعادة ومنطقية.

وآخر أقل تفاؤلا وثقة في الإنسانوية الموروثة من القرون السالفة وهو رونالد هب برن، أستاذ الفلسفة في جامعة أدينبره، يدعو الإنسانويين بصراحة إلى الاستفادة من التجارب الدينية والعرفانية، ويعتقد بأن الدين يمكنه أن يجبر ضعف التيارات الإنسانوية. وأخيراً يرى محرر التقرير أن بناء الأخلاق الإنسانوية على أساس الملاحظات الاجتماعية سوف

يـؤدي إلى العدميــة ونسبيــة الأخلاق. وفقـدان الإنسـانويين أي معيار مطلـق وشامل للقيم الأخلاقيــة، ودوران كل شيء حول قطب الحياة الفرديــة المادية. ويختم هذا المحرر مقالته بالقول إن الإنسانوية هي «الحكم على كل شيء بعدم المعنى» (The Pointlessness of all) وهذه العدمية هي عدمية مطلقة تشمل حياة الإنسان، وأقصى أماني الإنسان في هذه الحالة هي أن يعطي لهذا الشيء الذي لا معنى له، أن يعطيه معنى مؤقتا إلى أجل محدود.[١٦]

الهــوامــش:

١- مقالــة منشــورة باللغة الفارسية في مجلة «كلام اسلامي» المتخصصة في علم الكلام الإسلامي، تصدر عن مؤسسة الإمام الصادق (ع)، قم، العدد ٤٧، السنة الثانية عشرة، خريف ١٣٨٢هـ. ش.، ص ٤٦.

٢- معجم أكسفورد مادة Humanism.

٣- انظر المصدر نفسه مادة: Renaisance.

٤- مهدي گلشني، از علم سكولار تا علم ديني (من العلم العلماني إلى العلم الديني)، ص ١٧.

٥- دان كيوپيت، درياي ايمان (بحر الإيمان)، الترجمة الفارسية: حسن كامشاد، ص ٦٩-٧٠.

٦- ايان باربور، علم و دين (العلم والدين)، الترجمة الفارسية: بهاءالدين خرمشاهي، ص ٣٧؛ علي رباني گلپايگاني، نقد مباني سكولاريسم (نقد أسس العلمانية)، ص ٨١-٨٢.

٧- علم و دين، مصدر سابق، ص ٣٨-٣٩.

٨- المصدر نفسه، ص ٧٥-٧٧.

٩- المصدر نفسه، ص ٧٨-٨٠.

١٠- المصدر نفسه.

١١- معماي مدرنيته (لغز الحداثة)، ص ١٠٩-١١٠.

١٢- إيمانويــل كانــط، روشــنگري چيســت؟ (مــا هــو التنويــر)، ترجمة فولاد پــور، صــ ٥١؛ نقلا عن معماي مدرنيته، ص ١٠٤.

١٣- ي. گ. هــردر، كلمــه ومفهوم إنسانيت، كانط وآخرون، روشــنگري چيســت؟، ترجمــة آريان پور، طهران، ١٣٧٦، ص ٦٦-٦٧؛ نقلا عن: معماي مدرنيته، ص ١٠٥-١٠٦.

١٤- معماي مدرنيته، مصدر سابق، ص ١٠٧-١١٢.

١٥- كالــين براون، فلسفه و ايمان مسيحي (الفلسفــة والإيمان المسيحي)، الترجمة الفارسية: ميكائيليان، ص ٢٣٠.

١٦- ايمان و فلسفة مسيحي، مصدر سابق، ص ٢٢٤-٢٤٠.

المشروع الفكري لحسن حنفي

- مسألة المنهج في المشروع الفكريّ لحسن حنفي
- المنهج التأويلي للدكتور حسن حنفي في «النقل والإبداع»
- تساؤلات في المبنى العقيديّ والمنهج عند الدكتور حسن حنفي
- بحث حول مفهوم اليسار الإسلامي في فكر الدكتور حسن حنفي

مسألة المنهج في المشروع الفكريّ لحسن حنفي

أحمد ماجد

يعدّ المشروع الفلسفي للدكتور حسن حنفي واحداً من أهمّ المشروعات الفكرية، التي شهدها العالم العربيّ في العقود الأخيرة، وهذا المشروع لم يظهر إلى العلن نتيجة النكسة التي أصيب بها العالم العربيّ عام ١٩٦٧، وإن كانت ارهاصاته الأولى، قد بدأت بالتبلور في ذلك الحين، لتعبّر عن نفسها بشكل متكامل في سبعينات وثمانينات القرن الماضي، لتخطّ لنفسها خطاً مستقلاً تتداخل فيه السياسة والثورة والعقيدة والفلسفة في منظومة متكاملة، تعبّر عن موقف نهضويّ.

في مسوّغـــات المشـــروع

لا يـرى الدكتـور حسن حنفي أنّ المشكلـة الفلسفيّة منفصلة عن المشكلـة العامّة للعلوم الإسلاميّـة، فمـا نعيشه اليوم جزء من أزمـة عامّة، تعاني منها المجتمعـات، وبالتالي على الباحـث معالجة أزمة علوم التراث في الحضارة العربيّة، مـن أجل جعلها قادرةً على تلبية متطلّبـات العصر، وهذا الأمر لن يتمّ التوصّل إليه إلا من خلال تجديده وبثّ بذور النهضة فيه.

هـذا التجديـد، الذي لا يجب أن يخرج عـن النسق الفكريّ للأمّـة، أي لا بدّ من عمليّة إصلاحيّـة، تضع أسسـاً جديدة، توائم بـين الأصالة والمعاصرة باعتبار هـذا الموضوع هو التحدّي الأعظم بالنسبة لكلّ فرق الأمّة في العصر الراهن.

وهنـا يواجـه الدكتور حنفي سؤالٌ مفـاده: هل ما شهده العالم العربـيّ- الإسلاميّ من تفكير منذ بداية عصر النهضة لا قيمة علميّة له؟ لا يتأخر الدكتور حنفي بالإجابة عن هذا السـؤال، فيعتبر أنَّ العـالم الإسلاميّ قد شهد نزاعات نهضويّـة، ولكنّها سارت باتّجاهات متعارضة، وهي على الشكل التالي:

الأوّل: أنكر الوحي واعتبره نتاجاً تاريخيّاً، وبالتالي نظر إلى التراث بكلّ تنوّعاته كنتاج واقع تاريخيّ، ومع أنّ الإنسان لا يمكن أن يتنكّر لهذا العنصر، إلا أنّ هناك جملةً من الأمور لا بدَّ من التوقّف عندها:

إنَّ هذا المنحى يتوقّف عند عامل البيئة مع أنّ الأفكار مستقلّة عن الأماكن ولها وجودها الخاصّ.

يدّعي أنَّ الأشخاص حوامل للأفكار وليست مصدراً لها.

يدّعي أنَّ الإنسان هو خالق الفكر مع أنّ الوحي هو مصدر الفكر.

هـو يجعل من تاريخ الفكر تاريخ حياة المفكريـن وأنسابهم، مولدهم وثقافتهم، ميولهم وأهوائهـم، مذاهبهـم وأفكارهـم، وظائفهم ومناصبهم، مـع أنّ الفكـر الإسلاميّ لا يضع أفكاراً بل يعرض طريقة في تفسير النصوص الدينيّة وتحويلها إلى معانٍ وأبنيةٍ نظريّة. [1]

فهذا التيّار لا يمتلك مقوّمات المشروع النهضويّ، ويعود ذلك لأسباب عدّة منها:

- التشـدّق بألفاظٍ غير مفهومة، تضفي على القائلين بها صفة التعالم، وكأنّ الإنسان لا

يغيّر واقعه إلا بهذه الجعبة من الألفاظ.

- التبعيّة لفكر الغرب، والوقوع ضحيّة عالميّة الثقافة، وهو ما أضرّ بأيدلوجيّتهم وبقضيّتهم.

- معاداة التراث القومي للجماهير واستبداله بتراثٍ منقولٍ لا تجد فيها الجماهير ذاتها. وهو ما يسهل اتّهامهم بأنّهم دخلاء.

- نقصان التنظير المباشر للواقع، والقطع معه واعتباره قاصراً عن فهم النظريّة.

- غياب البرنامج الثوريّ، وتحوّل هذا الاتجاه إلى أنديةٍ فكريةٍ يعلّم بعضها بعضاً ولا تخرج إلى الجماهير.

- استخدامها العنف للوصول إلى السلطة، وتفضيلها للعمل السرّي لتحقيق هذا الهدف.

- تفتيت الوحدة الوطنيّة بتفضيل الصراع الطبقيّ على الوحدة، وتحوّلها إلى نصوصيّة حرّفيّة للآخر دونما علم بتطوّراتها وتأقلمها مع واقع الأمة أو الجماعة ونسيجها الحضاري.

- الفصل بين الأيديولوجيا والأخلاق، في أمّة ما زالت تربط بين الحق والخير، فالانتماء الدينيّ للجماهير مقدّم على الانتماء الثوريّ. [٢]

الثاني: وهو الاتّجاه الذي طالب بالرجوع إلى السلف الصالح باعتباره الحلّ الوحيد للنهضة، وهذا التيّار يعاني من مشاكل متعددة منها:

- سيادة النظرة الإلهيّة على الفكر النظريّ، فالحاكميّة لله بصرف النظر عن طبيعة الواقع وعن مكوّناته، وارتبط التغيير بالدعوة الثيوقراطيّة، مما يوجِد انفصالاً بين الدين والمجتمع، ويعيد الأمّة الى التجربة الأوروبيّة عندما ابتُلع العالم داخل الإلهيّات، مع العلم بأنّ العدل اصبح جزءاً من التوحيد في فكرنا الدينيّ المتأخّر.

- وقف تطوّر هذه الدعوة فكرياً، بل إنّ هذا التيّار قد تخلّف، عبر عزل نفسه عن التراث وعدم استثماره للإحياء الاعتزاليّ، ونظره إلى استقلال العقل والإرادة. يُضاف إليها عدم نظره إلى كيفيّة تطوّر المنظومات الدينيّة للاستفادة منها، فهو لم يعمل على تطوير لاهوت الثورة، ومعالجة قضايا الأرض، وتجنيد الجماهير، وإصلاح التربية والتعليم والقضاء.

- عـدم قدرتـه على تحويـل الإلهيّـات إلى فكر نظريّ، ثـم تحويل الفكـر النظري إلى أيديولوجيا سياسيّة اقتصاديّة واضحة المعالم.

- سيادة التصوّر الرأسمالي للدين بسبب التصور الهرمي للعالم، وهو ما ورثناه قديماً من نظريّة الفيض والصدور.

- تقسيم العالم بشكل حادّ بين سُرادقين أحدهما للإيمان والآخر للكفر.

- معاداتها التجديد على المستوى النظريّ.

- جدل الكل أو لا شيء عند الممارسة.

- استخدامهـا للعنف، وتخلّفها عن إعداد الجماهير، وحتّى عند اقترابها منهم؛ بحيث تُعِدُّهم بشكل مغلَق ينقصه الحوار.

- سيادة التصور الجنسيّ للعالم، والفصل الحادّ بين النساء والرجال.

- التركيز على الحدود وإصدار قوائم المحرّمات دون ذكر المباحات، ما يشوّه شخصيّة الإنسـان، جرّاء زرع الخوف فيه بدل الشجاعة، والإحجام بدل الإقدام، وتلقي بالإنسان في أودية الشكّ.[٣]

الثالـث: هو الاتّجـاه التوفيقيّ بين القديم والجديد، ولعـلّ الدكتور حسن حنفي يقصد بهـا الدولة الوطنية، وهذا الاتّجاه يمثّل الطبقـة المتوسّطة، التي حاولت أن تعبّر عن نفسها وطموحاتها، وهذا الاتّجاه يعاني من المشاكل التالية:

- عـدم وجـود أساس نظريّ واضح يمكن قيام التغيـير الاجتماعي طبقاً له، وهو انتهى إلى الميوعة الفكريّة، أو إلى مجرد إعلان نوايا.

- تقـديم مصالـح الطبقـة علـى مصالـح المجتمع، مـا حوّلهـا إلى حمّالـة للشعارات والمؤسسات الفارغة المحتوى (نقابات، اتحادات، منابر، تنظيمات...).

- معاداة أصحاب التغيير الجذريّ من قبل أنصار القديم والجديد.

- تهميش الجماهير ودفعها إلى السلبيّة المطلقة واتّخاذ القرارات عنها.

- الترقيـع في عمليّة التغيير الاجتماعيّ، وترك الأسـاس كما هو خاضعاً للواقع، وتغيير الجزء وترك الكل.[٤]

وهـذه الاتّجاهات الثلاثة تتعارض فيما بينها، وتفتقـد إلى مقوّمات قيادة الأمّة، ويقول حنفـي: «انتهـى فجـر النهضة العربيّـة الحديثـة، ولم نرَ ضحاهـا أو ظهرها، وحـلّ ليلها بسرعـة»،[٥] وبالتـالي في ظـلّ هذا الواقـع ما هو الحلّ الـذي يزيل التعارض بـين الأصالة والمعاصرة.

مـن هنا، أخـذ الدكتور حنفي بالبحـث داخل الـتراث الحضاريّ للأمة، هـذا القطاع الـذي بقي مجرّد ساحـة للتفتيت والانتقـاء والأدلجة، فهـو ميدان لإسقـاط العقائد عليه مـن وجوديّة، وماركسيّة، ووضعيّة؛ بحيث راحت هذه العقائـد المتناقضة إلى حدّ التصادم تجـد في التراث ما يـبرّر وجودها فتفتت الـتراث تحت ضربات الوافـد. وفي المقابل عملت السلفيّـات إلى اختيـارات مشوّهة للتراث تعكس جانباً منه، وتلغـي ما تبقّى، والجميع دخل في لعبـة الانتقاء النفعيّ من التراث، كلٌّ حسب موقفـه، وبالتالي بقي التراث كحمال للعقل والذات المفكرة غائباً عن الأمّة. من هنـا، لمعت فكرة إعادة قراءة التراث في شموله وكليته: «لأنّ تحليـل التراث هـو في نفس الوقت تحليـل لعقليّتنا المعاصرة وبيان أسبـاب معوّقاتها، وتحليـل عقليّتنـا المعاصرة هو في نفس الوقـت تحليل للتراث، لما كان الـتراث مكوّناً رئيساً في عقليّتنـا المعاصـرة»،[٦] وأثنـاء التعامل مع الـتراث يجب أن يكون الإنسـان حذراً؛ حيث إنّـه وسيلة، من هنـا انتقد حسن حنفي بعض التأويلات، وقـال: «تأخذ (بعض التأويلات) الـتراث على أنّه غاية في ذاته، وليس مجـرد وسيلة لتحقيق غاية أخرى هي تقدم الشعوب. ونهضـة المجتمعات»،[٧] مـع العلم أنّ: «التراث هـو نقطة البدء كمسؤوليّـة ثقافيّة وقوميّة، والتجديد هو إعادة تفسير طبقاً لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصـرة، والوسيلة تـؤدّي إلى غاية، التراث هو الوسيلة والتجديد هو الغاية، وهو الإسهام في تطويـر الواقع وحـلّ مشكلاته، والقضاء علـى أسباب معوّقاته وفتـح مغاليقه التي تمنع أيّـة محاولـة لتطويره، والتراث ليس له قيمة في ذاتـه إلا بمقدار ما يعطي من نظريّة علميّة في تفسـير الواقع والعمل علـى تطويره، فهو ليس متحفاً للأفكار نفخـر بها وننظر إليها في إعجاب... بل هو نظرية للعمل، وموجِّه للسلوك، وذخيرة قوميّة يمكن اكتشافها واستغلالها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض».[٨]

وهكـذا بدأ المشـروع الفكري لحسـن حنفي، بالتكوّن عـبر تحليل العقـل والواقع، هذه القـراءة التـي تسعى: «إلى إبـداع الأنا في مقابل تقليـد الآخر، وإمكانيّـة تحويل الآخر إلى موضـوع للعلم، بدلاً من أن يكون مصدراً للعلـم»،[٩] وقد دفعه هذا الأمر، إلى منهج خاصّ

سنتناوله بالتفصيل في هذه الورقة بعد عرض للمصادر الفكرية لهذا المشروع.

في التأثيرات المعرفيّة للمشروع

كما رأينا سابقاً، تعاني الأمّة من أزمة لعلوم التراث، وبالتالي لا بدّ من إعادة صياغة مشروع نهضوي جديد، ولكن هل هذا المشروع نبتٌ جديد في هذا العالم؟ يجيب الدكتور حنفي، إنّ ما يقدّمه ليس مشروعاً جديداً، فهو امتداد لحركة الإصلاح الدينيّ كما قدّمها جمال الدين الأفغانيّ ومحمد إقبال وغيرهم، فهم: «يستحقّون التقدير لما قاموا به من إشراقات إيجابيّة، في الإصلاح الدينيّ، وإن كان البعض منهم قد ناله النقد وبعض اللوم» فبرأيه «إنّ الحركة الإصلاحيّة بدأت مستنيرة على يد الأفغانيّ تعتمد العقل... ثم خبت إلى النص عند محمد عبده، وأيضاً نفس المآل على يد تلميذه رشيد رضا، الذي حوّله إلى سلفيّة معلنة، ليعود إلى محمد بن عبد الوهاب فأرجعه إلى ابن تيمية أولاً، ثم إلى أحمد بن حنبل ثانياً، فبدلاً من الانفتاح على أساليب المدنيّة الحديثة إثر الانغلاق والهجوم على الغرب، وبدلاً من الدفاع عن الاستقلال الوطنيّ للشعوب كرد فعل، على الحركات العلمانيّة في تركيا، دافع عن الخلافة بعد إصلاحها، أضعف العقل لحساب النبوّة، وقلّ تحليل الواقع ووصف حركة التاريخ لحساب تفسير المنار وشرح النصوص... وهنا ظهر حسن البنّا تلميذ رشيد رضا في دار العلوم محاولاً إحياء الشموليّة وعدائه للاستعمار والتخلّف وحاول إكمال ما أنقص الأفغانيّ، محققاً هدفه في تجنيد الجماهير».[١٠]

وهكذا يمكننا أن نرصد المصدر الأوّل من مصادر حنفي المعرفيّة، وهو تيار الإصلاح الدينيّ الإسلاميّ، الذي انطلق مع جمال الدين الأفغانيّ واستمر بعده ليس في الرموز الأصليّة، إنّما في الفرع الذي حمل الهمّ الوطنيّ والتنمويّ من خلال مصطفى عبد الرازق وعلي عبد الرزاق؛ ليصب في نهر الأخوان المسلمين وعلى رأسهم حسن البنّا. فهؤلاء بالنسبة له هم رواد الإصلاح، فهم قدّموا البداية الصحيحة، وذلك عندما أعطوا الأولويّة للوحي على التاريخ، ويقول حنفي: «والتوحيد كما يصوّره الأفغانيّ وإقبال، ليس علم الكلام الموروث من نظريّة في الذات والصفات والأفعال، بل هو حياة وحركة وقوّة في الأرض... والتوحيد كما يصوّره المفكّر سيد قطب تحرّرُ الوجدان الإنسانيّ من كلّ القيود وتأسيس لمجتمع العدل والإخاء»،[١١] وهنا لا بدّ من الإلفات إلى الدكتور عثمان أمين الذي يقدّره ويشير إليه عند الحديث عن مسيرته الفلسفيّة.

والمصدر الثاني الذي تأثّر به الدكتور حسن حنفي هو الفلسفة والفكر الغربيّ، ولكنّه هنا انحاز إلى ماركس الشاب أو اليسار الهيغليّ، فهذه الماركسيّة تضمّنت رفضاً للماديّة الفظّة واعتمت بمشكلة الجوهر ومشكلة الوجود الإنسانيّ، وبذلك اقتربت من روح القرن العشرين؛ لذا يقرّر الدكتور حنفي: «أقرب الاحتمالات، لو كنت أوروبياً، هو التحوّل من المشروع المعرفيّ في الفلسفة الحديثة في القرنين السابع عشر والثامن عشر إلى المشروع العمليّ في القرنين التاسع عشر والعشرين، مرحلة اليسار الهيغليّ الذي قام بنقد الدين (شتراوس)، ونقد المثاليّة (فيورباخ)، ونقد الأيديولوجيا (باور وشترنر)، ونقد المجتمع (كارل ماركس)؛ وهي المرحلة التي قامت فيها الثورة الليبراليّة بعد الثورة بنصف قرن ثورة ١٨٤٨، مرحلة ماركس الشاب، المخطوطات الاقتصاديّة الفلسفيّة. وبعد أن أقوم بتطهير الفكر ونقد الواقع أكون ماركسياً، ليس داروينيا بالضرورة بل ماركس جديد، يأخذ بالاعتبار الاتجاهات الفلسفيّة في القرن العشرين وأقربها مدرسة فرانكفورت، النظريّة النقدية، ماركسيّة البناء الفوقيّ والتنظير المباشر للواقع».[١٢] فبالنسبة له هذا الاتّجاه ضروريّ لتطوّرنا، فهم قدّموا القراءات النقديّة، ويقول: «ففي فكرنا العربيّ قفزنا من هيغل إلى ماركس دون المرور بهذه المرحلة الانتقاليّة التي يمثلها الهيغليون اليساريون. وهي مرحلة التحوّل من الفكر إلى الواقع، دون نقد الدين كما فعل فيورباخ، أو نقد الفكر كما فعل باور أو نقد الأنا كما فعل شتيرنر، وكأنّ النقد الاجتماعيّ عند ماركس وأنجلز ما هو إلا حصيلة مجهود طويل في نقد الأسس النظريّة للبناء الاجتماعيّ في الدين والفكر والشعور. ما زلنا في فكرنا العربيّ متأرجحين بين هيغل وماركس، بين المثاليّة والماديّة دون الانتقال من أحدهما إلى الآخر على نحو طبيعيّ، وأغفلنا التاريخ وحركته لغياب البعد التاريخيّ في وجداننا المعاصر».[١٣] وهكذا يصبح اليسار الهيغليّ مصدراً للتأثير ليس بذاته، إنّما بقدرته التغييريّة والنقديّة للواقع.

وأما المصدر الثالث من مناهل الدكتور حسن حنفي، فهو لاهوت التحرير؛ حيث عاش حنفي في مرحلته الباريسيّة لحظة صعود هذه المجموعة الفكريّة، التي تتّكئ على الدين في قضايا التحرر والثورة، ويصف الدكتور زيعور تلك المرحلة بأنّها كانت مرحلة حراك فكريّ، والدكتور حنفي من القلائل الذين لم يكتفوا بقراءة هذه المجموعة إنّما ساهم في بعض حلقات النقاش فيها.

والمصدر الرابع هو الظواهريّة التي تعتبر إحدى مداخل فهم فلسفته، ولكن ليس

بالصياغة التقليديّة، إنّما من خلال رؤية تنطلق من الذات، ويقول: «ولأوّل مرّة أحسست بالرجفة الفلسفيّة، وأنا أستمع إلى ضربات قلبي وأنصت إلى حديث نفسي، وكان الحديث في الذاتيّة والخلق والإبداع والجمال والأمّة ونهضة المسلمين ونقد الغرب يجد صداه في نفسي... تكويننا هكذا في مجتمع تراثيّ، لم نعش بعدُ عصرَ النهضة بالمعنى الأوروبيّ؛ أي التحوّل في نظرية المعرفة، وذلك أنّ المعرفة الأوروبيّة الحديثة لا تأتي من الماضي، ولكنّها تأتي من العقل والطبيعة ومن الحس... كأن أحداً كان ينتزع من نفسي انتزاعاً وكنت قد أهديت من قبل بحثي في الأخلاق إلى كلّ من يتغيّر فيتحرّك فيبدع شيئاً جديداً، وقول أحد الأساتذة هذا برجسون، عرفت أنّني إقبال وبرجسون. وما أن سمعت عن القصديّة وتحليل الشعور حتّى عرفت أنّ مصبي كان هوسرل في النهاية».

ولا يسعنا في هذه العجالة أن ننسى سبينوزا وكتاب رسالة في اللاهوت والسياسة، والتي قام بترجمتها، لإظهار عمليّة نقد النصوص.

في المنهج

ينطلق حنفي في منهجه من الظاهرة، وكيفيّة التعامل معها، فيعلن رفضه لمناهج وأساليب المعرفة العلميّة، وهو يقرر، صراحةً، «عدم جدوى دراسة الظواهر وفق المناهج العلميّة الأكاديميّة الأحصائيّة أو التطبيقيّة» ويدعو إلى «المعرفة الحدسيّة الطامحة إلى الاتصال المباشر بالفكر ورؤية مباشرة للواقع»[١٤] فالمعرفة ليست نتاجاً مجتمعياً- منهجياً مشروطاً بعلائق المرحلة التاريخيّة الاجتماعيّة، فهي شأن ذاتي فردي، يقوم به فرد متميّز، وهذا الشخص كأنّه مختار من التاريخ لتحمّل مسؤوليّة العصر. فالمعرفة الوحيدة المعترف بها هي معرفتي بما أراه بصورة مباشرة وكل ما لا أراه بصورة مباشرة ليس يقيناً. إنّ الحكمة الإشراقيّة القديمة «اعرف نفسك» تلخّص بشكل جيّد منهج المعرفة الحدسيّة، فالخروج إلى ما وراء حدود الذات يوقع الإنسان في الشكّ والنسبيّة والوهم.

وهذا الحدس الذاتيّ، يجعله حنفي أصلاً، ومن خلاله يقارب الظواهر وعلى ضوئه يحاكم كلّ الاعتقادات، ليصل إلى النقطة المحوريّة في فكره وهي العقل: بيد أنّ موضوع العقل الذي يصل إليه الدكتور حنفي جراء تحليل محتويات شعوره كمسلم هو مضمون الوحي،[١٥] ومن خلال هذا الوحي الذي يوصل إلى اليقين، يبدأ باشتقاق موضوع العلوم واستعادتها من أجل إعادة تكوينها على أساس تظهر يقينيّتها بذاتها، وهي عند هذه

النقطة تعود إلى الواقع لتتعامل معه، وتحاول أن تفسّر الوحي على ضوئه. ولعلَّ هذه النقطة بالذات تظهر فهماً ظواهرياً مفارقاً للظواهرية الهوسرليّة، التي كانت تقتضي أن يعلق الحكم حتّى على الوحي، كما أنّه في هذه النقطة يمزج بين الهوسرليّ والماركسيّ، ليقيم منظومة فلسفيّة، تحاول أن تنظر إلى الواقع من خلال اليقين الإيمانيّ، ومن خلال التنظير يصل إلى العمل الثوريّ القائم على تغيير العالم.

لكن حنفي المولع بالفكر الغربيّ والمتقن لكيفيّة اشتغاله، لا يعدم الحل، فهووإن قال بالتغيير على نسق المقولات الماركسيّة، ولكنَّ هذه الماركسيّة التي استعان بها هي ماركسيّة ماركس الشاب المشبع بالروح الهيغليّة، ولعلَّ هذا يزداد اتضاحاً عندما يبدأ باستعادة فكرة الروح المطلق الهيغليّة، هذه الروح التي تمتاز بوجود موضوعيّ، مستقلّ عن التاريخ باعتباره فكراً يفكّر بذاته في الآخر. فيأخذ هذه الفكرة ويبدأ بتطبيقها على مستوى الوحي الإلهي، فهذا الوحي قد تدرج في النزول على الناس يهوديّة/ مسيحيّة/ إسلام، وميزة الأخير باحتوائه الوحي المطلق أو الروح المطلقة، وهكذا يكون الوحي الإسلاميّ هو الوحي بإطلاق؛ أي هو الفكر المطلق ذاته، وبالتالي يرتفع الإسلام من كونه ديناً؛ ليصبح بناءً مثالياً للعالم من جهة، ومكاناً محايثاً للوعي من جهة أخرى.(١٦)

وبعد أن يحدّد حنفي محتوى الوعي/ العقل/ يبدأ بمقاربته لموضوع المعرفة، فيرى الإنسان حاملاً للفكر، لا مبدعاً له، ولذلك يجب أن لا يقال مثلاً مذهب ابن الفارض وابن عربي؛ لأنّ كليهما لم يبدعا مذهباً بل ظهرت وحدة الشعور ووحدة الوجود من خلالهما، وإن لم يظهرا فيهما لظهرا في غيرهما، فما الأشخاص إلا عوامل للأفكار وليس مصدراً لها».(١٧)

وإذا كانت المعرفة تتم على هذه الشاكلة، فكيف طبّق حنفي منهجه على أحد الفروع العلميّة في الإسلام؟

القراءة الفينومينولوجية لعلم أصول الفقه:

يعرّف حنفي علم أصول الفقه، بأنّه علم استنباط الأحكام الشرعيّة عن أدلّتها اليقينيّة، وهو مختلف عن علم أصول الدين الذي يتناول أصول العقيدة النظريّة من أجل تنزيه الله ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً. وهو يختلف عن علم الفقه الذي يبوّب الأحكام العمليّة دون استنباطها من أدلّتها الشرعيّة، بل اعتماداً على النقل وحده.(١٨) وهو يستند إلى القرآن والسنّة،

ويتأسّس في وعي الراوي عن طريق منهجين:

منهج النقل المكتوب في حالة القرآن، ومنهج النقل الشفاهي في حالة السنّة.

كما أنّ هذا العلم، يتأسّس في وعي الفقيه بناءً على أشكال ثلاثة مشاعر: الشعور التاريخيّ ووظيفته ضمان صحّة نصوص الوحي في التاريخ، والشعور التأمّلي ووظيفته فهم نصوص الوحي وتفسيرها ابتداءً من قواعد اللغة، وأسباب النزول وينطوي تحته الوعي اللغوي، ثالثاً الشعور العمليّ ووظيفته تطبيق أحكام الشرع في العالم وتحقيق مقاصد الوحي في التاريخ.[19] أي أنّ الفقيه توجّهه ثلاثة اعتبارات زمانيّة في بحثه عن علمه هي الماضي والحاضر والمستقبل.

١- الشعور التاريخيّ:

الشعور التاريخي هو: «شعور الراوي الذي وظيفته ضمان صحّة نصوص الوحي في التاريخ، ومناهج الرواية نوعان: الأوّل منهج النقل المكتوب»[20] وقد قامت الكثير من النقاشات حوله بحثت في أسباب نزوله، والناسخ والمنسوخ... وهذه الدراسات لا سيّما العمل على الناسخ والمنسوخ، دلّت: «على وجود الوحي في الزمان وتغيّره طبقاً للأهليّة والقدرة وتبعيّته لمدى الرضا الفردي والاجتماعي في التاريخ. الوحي ليس خارج الزمان، ثابتاً لا يتغيّر بل داخل الزمان يتطوّر بتطوره. ليس هدف الوحي هو مجرّد الإعلان عنه كشعار بلا مضمون، أو تحقيقه دون وعي بالزمان فيفشل، بل تطبيقه في الزمان ونجاحه في التاريخ طبقاً لقدرات الفرد والجماعة»،[21] وهكذا يقدم القرآن الكريم المنهج بالتفاعل مع الواقع، ويتحول إلى ذات ووعي، يتوجه إلى الموضوعات أو الوقائع، فيكشف عنها عند حضورها في الزمان.

أمّا الثاني فهو السنّة النبويّة الشريفة وهو النقل الشفاهيّ، وهذا الأصل كالأوّل يتميّز بكونه منزلاً من عند الله، وقام على ضفافه علمٌ اسمه «الجرح والتعديل» يهتمّ بدراسة أنواع الحديث، وهذان العلمان، ساهما في قيام النقد التاريخيّ للكتب المقدّسة قبل أن يعرفه الغرب.[22] وهكذا يريد الدكتور حسن حنفي أن يقول إن الوحي الإسلاميّ القادم من الوحي قد تمحض وأصبح وعياً بذاته، وبالتالي قد انتقل الوحي من عالمه المتعالي، وأصبح محايثاً لما هو إنسانيّ، يستطيع الإنسان عبر علاقاته بالواقع أن يكتشفه.

وإذا كان القرآن والسنة يعبّران عن الوحي المكتوب، فإنّ الأصلين الآخرين لأصول الفقه،

هما الإجماع والقياس، يعبّران عن الوحي الحيّ، عندما انتقل من السماء إلى الأرض.

وهنـا، وبعد أن يستعرض حجّية الإجماع، يقـول: «خلاصة القول إنّ الإجماع دليل على اتفـاق الأمّة وأخـذ مصالح كلّ عصر مع اعتبار المخالفة، كما أنه دليل على وحدة الجماعة وعلـى أن مصالح الأمة مصدر التشريع، فمـا رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن».[٢٣] وهنا قد يتساءل المرء، ألا يقود كلام حنفي إلى نفس مقولات بعض الديانات، التي اعتبرت الدين شأناً قومياً، والدين الأمة هو الذي يمثّل أصل الحقيقة ومرجعيتها.

سرعان ما يقـوم حنفي بالإجابة عن هذا الأمر، فيعتبر الإجماع ممثّلاً للعقل الجمعي، الـذي نتج عن خبرة الـذوات المتعدّدة؛ لذلك يذهـب إلى اعتبار القياس معـبّراً عن العقل الفـرديّ، الذي إذا انطلق من المخزون الحضاريّ للأمّـة ولكنّه يتميّز بقدرته على استقراء الواقـع ودراستـه. ويتوسّع حسن حنفي في تحليل القياس ذاهبـاً إلى أنّه يكشف عن الخبرة الفرديّـة؛ أي خبرة الفقيه بأحداث مجتمعه وظروفه، وعـن العقلانيّة الطوعيّة أو التلقائيّة التـي تستجيـب للظروف الجديدة وغـير المسبوقة بأن تحاول إيجاد فهـم جديد للنصّ من خـلال الواقع المستجدّ، وتأخذ في الاعتبار الواقع الحالي للأشياء والظروف المستجدة التى تفرض فهماً جديداً للنص.

وهنـا تكشـف الأدلة الأربعـة عـن أربعـة أنـواع من الخبـرة: الخبرة اللاشخصية في حالـة القرآن على أساس أنّ الوحي رسالة للناسـ كافّة لا لشخص بعينه أو لأمة بعينها، والخـبرة المتميّـزة أو الصفويّة في حالة السنّة، حيث إنّ مستقبلـي السنّة الأوائل كانوا هم الصحابـة، وحيـث إنها صادرة عن الرسـول الذي هو الشخص المصطفـى من بين الناس لتلقي الوحي وتبليغه، هذا بالإضافة إلى أن السنّة قد انتقلت على أيدي أناس ينظر لهم على أنّهم الصفوة أي التابعين وأهل البيت، والخبرة البينذاتية في حالة الإجماع، وأخيراً الخبرة الفرديّـة في حالة القياسـ من حيث تعبيرها عن العقل الفردي؛ ولمـا كان القياس يستخدم مباحث لغوية منطقية لفهم النص وذلك في إطار المصلحة ومقاصد الشرع الخمسة: الدين والنفس والعقل والنسل والمال، فإنّه يمثل اتحاد الوعي التاريخي والوعي التأملي أو النظري، بناءً على انتماء مباحث اللغة والمنطق إلى مجال النظر، كما أنّه يمثّل نقطة النهاية بالنسبة للشعور التاريخيّ ونقطة البداية بالنسبة للشعور التأمليّ.

٢- الوعي التأمّلي:

يتعامل الشعور التأملي مع الوحي المكتوب، والوحي الشفاهي، ولمّا كان هذا الوحي موضوعاً في صورة لغة، فإنّ أول ما يتعامل معه الشعور التأملي هو الألفاظ من حيث تراكيبها اللغوية، وبالتالي وظيفته: «فهم النصوص وتفسيرها، بعد أن تأكد الشعور التاريخي من صحتها وشرعيتها».[٢٤] واهتمام علم أصول الفقه يكون بالنصوص المنطوية على حكم، وبالتالى يتمّ التعامل مع النصّ من جهة كونه معقولاً أو متضمّناً استدلالاً وعللاً، وهنا ينشأ مبحث العلل. وبناءً على المنطق الداخلي لكلّ مبحث تنقسم موضوعاته وتتطوّر، وذلك حسب قسمة عقليّة في الوعي التأمّلي للفقيه؛ فينقسم مبحث الألفاظ إلى الأسماء، والأسماء إلى إصطلاحية وتوفيقية، أما مبحث المعانى فيقسم الكلام إلى ما يدل وما لا يدل، وما يدل فإنه إما يدل على معنى ظاهر أو معنى مؤوّل، أو أمر أو نهي، أو عامّ وخاصّ. وأما مبحث العلة فإنّه يتمثّل في القياس، ويكون القياس في أربعة أركان: الأصل والفرع والعلّة والحكم. ويذهب حنفي إلى أنّ مباحث الألفاظ والمعاني والعلل قد تطوّرت إلى منطق خالص وابتعدت عن الأحكام، وذلك يرجع إلى أنّها نشأت أساساً انطلاقاً من الوعي التأملي، فأدّى الاستمرار في المنطق الداخلي لكل مبحث إلى تحوّله إلى مبحث تأملي خالص وهو المنطق الخالص. كذلك تكشف هذه المباحث عما يميّز كل وعي تأملي بوجه عام وفى كل حضارة مثل: «منهج البداية الأولى والقسمة العقليّة التى تقوم باحتواء الموضوع كله وتحديد بنائه ومعرفة احتمالاته ورصد المواقف كلها... ما يدل على التوحيد بين العقل وموضوعه حيث تكون خطوات المنهج هى ذاتها بناء الموضوع.»[٢٥]

وعند هذا الحدّ، يكشف حنفي أنّ المنهج الظواهري، ينبع من الأمّة: «تبلغ قمة المنهج الإسلامي الأصيل في القياس الشرعي الذي يعتمد على الأصل الذي كان في نشأته أيضاً معبّراً عن مصالح الجماعة حيث التشريع، وعلى الفرع أي الواقع المتجدّد المتغيّر في كلّ العصور، وعلى العلة التي تجعل الأحكام قائمة على غاية وسبب، ضد الصوريّة والشكليّة في التشريع. فالعلّة هي مادة الشرع وهدفه الأوّل؛ لذلك كان مبحث العلل هو قلب علم أصول الفقه، والذي يدلّ على اتّجاه الإسلام نحو العالم، وعلى قيام الأحكام على أسس ماديّة تعرف بالإحصاء والاستقراء».[٢٦] وهكذا يصبح ذلك العلم يكشف من داخله عن الوعي؛ أي الوعي باعتباره خبرة حيّة معاشة؛ ذلك لأنّه يرصد بدقّة الاتّحاد بين فعل الوعي وموضوعه، وكيفيّة بناء فعل الوعي لموضوعه.

٣- الشعور العملي:

وهنا يتحوّل الشعور نحو مرحلة العمل ويأتي: «لتنفيذ الأحكام، وتطبيق الأوامر والنواهي، وتحويل الوحي إلى فعل في العالم وإلى حركة تاريخ»،[٢٧] وينظر حسن حنفي إلى مبحث الأحكام الشرعيّة على أنّه نظريّة في العقل العملي، ويمارس رداً لموضوعاته إلى موضوعات أخلاقية. ففعل الحكم ذاته آتٍ من الوحي وهو حكم الشارع، ويصفه حنفي على أنّه فعل خالص في وضع الحكم؛ ويشمل حكم الشارع خمسة اعتبارات أو أسباب أو غايات: السبب الغائيّ، والسبب الكافي، والسبب المادّي، والسبب حسب الكفاية، والسبب الصوري. أما المحكوم فيه فيضم عدداً من الأحكام منها الغرض الذي هو فعل فردي ضروري. والمباح الذى هو فعل متعادل أي الذي لا يترتّب على القيام به أو تركه أيّة عواقب، والواجب الذى هو فعل إيجابيّ ضروري. والمكروه الذى هو فعل سلبي ممكن، أي أنّه من الممكن القيام به ولا يتبعه عقوبة لكنّه مكروه أي سلبيّ.[٢٨]

أما مقاصد الشارع الأربعة فهي: وضع الشريعة ابتداءً، ويفسرها حنفي على أنّها قصديّة كلّية نحو الحياة، حيث إنّ الهدف من تنزيل الشريعة استقامة الحياة الإنسانيّة، ووضع الشريعة للإفهام وهي قصديّة كلّية نحو العقل، ووضع الشريعة للتكليف التي هي قصدية كلية نحو توجّه الفعل الإنساني، ووضع الشريعة للامتثال، أي الامتثال لما هو موضوعي ثابت والبعد عن الهوى وهى قصدية كلية نحو رسالة الإنسان في الحياة.

وهكذا نستطيع أن نتلمّس منهجيّة حسن حنفي من وجهتين، نظرية وتطبيقية، حيث من الممكن أن يُقال، إن حنفي قدم نظرية ظواهرية بلغة عربية، حاولت إعادة استقراء الواقع الإسلاميّ، والهم الذي يشغل حسن حنفي وإن كان معرفياً، ولكنّه لا يخلو من هوس السياسة وكيفية القبض على الواقع لتغييره، وهو يعيش دوراً رسالياً يأمل من خلاله أن يكون مجدداً، ولعلَّ هذا ما دفعه إلى التعبير في المؤتمر الفلسفيّ الأوّل، الذي انعقد في الأردن أنا هذا الصوت الصارخ في البريّة، متشبّهاً بيوحنا المعمدان، الذي أيقظ العهد الجديد في المسيحيّة.

١- را: حسن حنفي:« من العقيدة إلى الثورة» ط١، دار التنوير والمركز الثقافي العربي، بيروت، ج١ص ٦٤-٧٥.

٢- را: حسن حنفي:« التراث والتجديد» ط١، دار التنوير، بيروت، ١٩٨١، ص٣٨- ٤١.

٣- را: المصدر نفسه، ص ٣٤-٣٨.

٤- را: المصدر نفسه، ص٤١-٤٢.

٥- حسن حنفي:«الدين والثورة في مصر الأصولية الإسلاميّة» مكتبة مدبولي، القاهرة، الجزء٦، ص٢٥٠.

٦- حسن حنفي:«التراث والتجديد» م.س، ص١٦.

٧- حسن حنفي:«دراسات فلسفية» ط١، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٣٦.

٨- حسن حنفي:«التراث والتجديد»م.س، ص١١.

٩- علي مبروك:«التراث والتجديد ملاحظة أولية» ضمن كتاب جدل «الأنا والآخر» مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة ص٣٦.

١٠- محمد جمعة:«مشروع حسن حنفي» من كتاب جدل الأنا والآخر، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، ص١١٧.

١١- حنفي:«من العقيدة الى الثورة» م.س، ج٢ص٨٧.

١٢- حسن حنفي:«مقدمة في علم الاستغراب» المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ص٦٨٨.

١٣- اور مفيث:«التغير والثورة» جدل الانا والآخر» مكتبة مدبولي الصغير، ص٢٣٦.

١٤- حنفي:«من التراث إلى الثورة» م.س، ج١ص٨.

١٥- ص٧٢.

١٦- را: حنفي:«من التراث إلى الثورة» ج ١المقدمات.

١٧- را: المصدر نفسه، ج٣.

١٨- حنفي، حسن:« بحوث في علوم: أصول الدين- واصول الفقه، العقل والنقل» دار المعارف للطباعة والنشر،تونس، ص ٤٩.

١٩- المصدر نفسه، صص٥٢-٥٤.

٢٠- المصدر نفسه، ص ٥٤.

٢١- المصدر نفسه، ص٥٦.

٢٢- المصدر نفسه، ص٥٩.

٢٣- المصدر نفسه، ص٦٢.

٢٤- المصدر نفسه، ص ٦٥.

٢٥- المصدر نفسه، ص ٨٤-٨٥.

٢٦- المصدر نفسه، ص ٨٥.

٢٧- المصدر نفسه.

٢٨- را: المصدر نفسه، ص ٨٤-٩٥

المنهج التأويلي للدكتور حسن حنفي في «النقل والإبداع»

الأستـاذ جهاد سعد

مـع حسن حنفـي في كتابه: «مـن النقـل إلى الإبداع»، نحـن أمام عمـل موسوعيّ مترامـي الأطراف يتميّز بالعمـق والغزارة والقوة في التمسّك بمنهج إعادة بناء العقل، عبر السفر في ما يمكن تسميته بعقل النقل ونقل العقل.

موسوعـة من النقل إلى الإبداع، تعلن أنها ردٌّ على ما يسمّيه المفكّر الكبير بظاهرة التشكّل الكاذب التي حرصت على أن تظهِر الحكماء المسلمين مجرّد مترجمين ونقلة، مـع تغافل تـامّ عن الجوانب الإبداعيّـة التي ظهرت خلال التفاعل مـع الوافد بحضور الموروث.

يقوم «من النقل إلى الإبداع» على فرض عمل مغاير وهو أنّ الحكماء لم يكونوا تابعين للنقل ولا نقلة عنهم، بل كانوا مبدعين. نقلوا أوّلا من أجل التمثّل، ثمّ أبدعوا ثانياً تأكيداً على وحدة الثقافة.[١]

والهاجس الذي يحكم العمل من أوّله إلى آخره، هو إثبات مقولة الإسهام الحضاريّ لكلّ ثقافة في تراكم حضاريّ للإنسانيّة جمعاء، وإظهار الوحدة السمفونيّة التي تظهر التفاعل بين الوافد والموروث، كعملية تكاملت فيها الجهود، وتوالت فيها العهود.

يقف هذا العمل الموسوعي الكبير في مقابل دعاوى المستشرقين والمتغربين من جهة كسر احتكار الغرب القديم والحديث للفلسفة والتفلسف، كما في مقابل التيّار الفقهيّ المتشدّد الذي يكفّر الفلاسفة وينهى عن الكلام، كما يحاول ترشيد منهج بعض الباحثين الكبار في مقاربة هذه المسألة من جهة الغيرة الزائدة على الشرق من الذين أخرجوا الحكماء المسلمين من الدائرة الحضاريّة الإسلاميّة وألحقوهم بالغرب القديم المتمثّل باليونان.

رأيت الدكتور حنفي ينسب هذا الرأي الأخير إلى الدكتور علي سامي النشار في كتابه «مناهج البحث عند مفكري الإسلام»، وبالفعل يصل النشار إلى حدّ تصنيف الفلاسفة المسلمين إلى هلّيني إسلاميّ ومشائي ورواقي ولكنه يعقب: «إنّهم لم يقفوا عند حدّ الشرح بل أضافوا أبحاثاً خاصةً بهم». ثمّ يبرهن في بقيّة الكتاب على نقاط الخلاف والإضافة حتّى يصل إلى إثبات دور المسلمين في اكتشاف المنهج الاستقرائيّ العلميّ الذي لم يكن لليونان وفلسفتهم أيّ دور ملحوظ في تأسيسه وتطويره مع ميل واضح عند النشار للأصوليين والفقهاء.

كلا الكتابين يلتقي في تقديري عند الإبداع، ولكنّه يختلف في الانطلاقة المنهجيّة، فحنفي يضيف على النشار إبداعيّة الفلاسفة ويعيد تركيزهم في داخل الدائرة الحضاريّة الإسلاميّة بنزعة حواريّة واضحة فيها غمزٌ خفيّ أحياناً وواضح أحياناً أخرى من قناة الفقه الخادم للسلطان، أو ما أسمّيه الدين المؤسسة في مقابل الدين الرسالة.

١- المنهج أو المناهج:

تختلف المناهج التي يسلكها حنفي في كتابه بحسب ضرورات العرض والبحث، فتارةً نجده تاريخيّا، وخاصة في النقل ثم بنيوياً في التحوّل ثم يغوص في تحليل المضمون في مجلد

الإبـداع، ويسمح الكاتب لنفسه بتجـاوز هذه التقسيمة فيغرق في النقـل وفي التحليل لبيان فكرة يريد أن يؤسس لها للمستقبل: كأولويّة الوافد على الموروث في البداية وأولويّة الموروث والإبداع في النهاية.

ولكنّ المنهج الحاضن لهذه المناهج هو المنهج التوفيقيّ الذي يبتعد عن الأحكام الصارمة ويحرص علـى إبراز التكامل في العمليّة التـي دامت ما يقرب من أربعة قـرون، إذا توقفنا عنـد ابن رشد، ثم استؤنفت مع صدر الدين الشـيرازي في القرن العاشر وما بعده قبل أن يذوي الاهتمام بالفلسفة ويصبح شديد النخبويّة بعدما حقق الاتّجاه الفقهيّ المتشدّد نصراً ساحقاً عليه فحوّل الفيلسوف إلى عين من عيون النجاسة.

يـبرز المنهـج التوفيقيّ في نهايات العرض في ما يبديـه الكاتب من ملاحظات تستهدف تنظيم الأفكار أو إثباتها ففي تلخيصه لإنجازات الفارابيّ يقول:

«قرأ الفارابي أرسطو قراءة أفلاطونيّة، كما قرأ أفلاطون من قبل قراءة أرسطيّة، حتّى يمكن ضم المذهبين معاً في تصوّر ثالث يجمع بين الاثنين، فتحول أرسطو إشراقياً كما تحوّل أفلاطون عقلياً طبيعياً، والفارابي هو الجامع بين الاثنين في تصوّر متكامل أتاه من الموروث كمخزون نفسي يمدّه بتصوراته للعالم»[٢]

ويستمر هذا المنهج حاكما حتى الجزء الثاني من المجلد الثالث (الإبداع)، في الخلاصة التي يقدّمها الكاتب عن معيار العلم ومحك النظر للغزالي فيقول:

«معيـار العلم عرض للوافد الموروث في إطار الموروث الأصليّ وهو ما يسمّى بلغة العصر «أسلمـة العلـوم» مـن أجـل التفهيم والاحتـواء حفاظـاً على أصالـة المـوروث وقدرته على الإبداع».[٣]

ولا يتّسـع المقام لعرض بقيّة الشواهد على هيمنة المنهج التوفيقيّ حتّى عند الخوض في تحليل النصوص، وقد نجد في الهدف العام الذي يشغل المفكر سبباً لتحكّم المنهج التوفيقيّ في كتابه، واسمحوا لي أن ألاحظ هذه الأمور في محاولة فهمي لما يريده كاتبنا الكبير:

- لقـد قـرأت لـه في ثقافة المقاومـة وفي جريدة الجريـدة، وسمعتـه في المؤتمر الأخير يخفّـف من أهميّة الجدل النظريّ وصـولا إلى العمل، فالمختلفون نظرياً يمكنهم أن يتّحدوا في العمل.

وهـذا موقـف عبّرَت عنه كتاباتـه في العقيدة والثـورة، عندما حاول أن يقـرب المسافة بـين الإسلاميين والعلمانيين، ووجـد في العدليّة مدخلاً عقيدياً لوحـدة الجهد الاجتماعيّ والسياسيّ بين القوى المختلفة.

- هنـا أيضاً يستحضر الكاتب تجربة التفاعل بـين الوافد والموروث ليخاطب الحاضر، ويعيد كتابة النصوص ببصيرة الحكيم المعاصر، معيداً وصل ما انفصل بين الأمّة وتاريخها، معتبراً أنّ عمليّة التواصل ليست تلقائيّة بل عمليّة جديدة على الحكيم المعاصر أن يقوم بها ويحييها ويسوقها لتستعيد تأثيرها في تغيير الحاضر وبناء المستقبل.

- مع الجابري وحنفي نجد إعادة بناء العقل النظريّ والعمليّ مقدّمة ضرورية للتغيير، وكلاهمـا يعرف أنّهـا ضروريّة، ولكـن ليست كافيـةً، فالعقيدة والثورة لم تجـد من يتبنّى تسويقها من كـوادر وأحزاب ومؤسّسات فكريّة واجتماعيّـة وأكاديميّة وسياسيّة، ما يعيدنا إلى دائرة العلاقة بين المفكر وصاحب القرار، والعلاقة بين النخبويّة والجماهيريّة، بل وإلى دائـرة الفلسفة والنـاسـ في المشرق العربيّ، والدور التي يمكنهـا أن تقوم به في توسيع آفاق الفهم للوافد والموروث، ثم ترجمة هذا الفهم حركة في الواقع والمستقبل.

٢- تأثـر التأويـل بمنهـج التوفيـق:

إذا كنـا نريـد أن نَعبُر من التاريخ إلى العصر، فمـن الطبيعيّ أن يميل تأويل النصوص إلى توسيـع حقـل الدلالة، بل وإلى خلـق دلالة خافية للنص مستمدّة مـن البحث عن إرادة الفيلسـوف الـذي يريد بحسب حنفي غالباً، أن يؤكّد أصالة المـوروث حتّى وهو ينقل الوافد ويتمثّله تمهيداً للتنظير الإبداعيّ، يقول في مجلد الإبداع: «إنّ أهم دلالة للطبيعيّات القديمة هي نزعتهـا الإنسانيّة، اتجاهاً نحـو الإنسان، واتجاه الإنسان نحوهـا، فالإنسان والطبيعة متضايفـان مما يحفظها مـن الطبيعيّـات اللاإنسانيّة، سبـب التلوث والتصحـر، كما أنّ الطبيعـة مفتوحـة مما يحفظهما مـن الطبيعيّات النسبية الخالية مـن القيمة ومن الله - الأقنوم.»[٤]

وهذه كما يظهر استفادة معاصرة من طبيعيات ابن سينا، «فالمهم هو الرؤية لا الحدث، والمنهج لا الموضوع، والمقدمات لا النتائج».[٥]

وفي محاولـة للتركيز على الفرادة والأصالة يذكـر الكاتب عقب ذكر النصوص المطوّلة

عـدد المرّات التي ورد فيه اسم الفيلسوف اليونانيّ ويعتبر ذلك مؤشراً لعدم انبهار الحكيم العربـيّ باليونـانيّ ومضيّه في شخصنـة الوافد على الرغم من أنّ هنـاك عوامل أخرى قد تسبـب هـذا الاقتصاد في ذكـر الحكيم اليونانيّ، منهـا الحملة على الغـرب القديم ووسم الفلاسفة بالتبعيّة، ثم رغبة الفيلسوف في تمرير الفلسفة اليونانيّة بأقلّ تحسس ممكن من قبل الأمّة الإسلاميّة ونخبها المترصّدة.

٣- مـلاحظـات:

- إذا قاربنـا تاريخنـا الفلسفيّ على طريقـة حنفي فمن المؤكّد أنّنـا سنصبح أكثر ثقة بأنفسنـا، فالإبداع ليس مقتصراً على الأقدمـين وإنّما هو اليوم تحدٍّ يوميّ يمكننا أن نقوم بمتطلباته المعرفيّة والعلميّة...

- ولكـنّ التاريـخ الإسلامي أظهر الحاجـة الماسة إلى ظهور الفقهـاء الفلاسفة الذين يردمون الهوة بين آفاق الفلسفة وأصالة الفقه، ويحوّلون الفلسفة والفكر إلى حوافز تطوير للاجتهاد الفقهيّ، الذي أثبت أنّه الأفعل في عمليّات التغيير الكبرى في العالم العربيّ.

وليـس عيباً ولا منقصـةً أن نقول، إنّ الفقه المنفتح علـى الفلسفة هو مفتاح التغيير فلا تكفير ولا إقصاء ولا إلغاء، بل تفاعل وحيوية فكريّة تضيء النصّ بجرأة الفيلسوف وتقوائيّة الفقيه.

- وتشـكل تجربة الإمام الخمينـيّ وشخصيّته الجامعة بين الفقـه والفلسفة والعرفان، مدخـلاً لفهـم شـروط التغيير المعاصـر التي لا تكتمـل إلا بتحريـر الفقيه مـن السلطان، ومصالحة النصّ مع الفهم المتطور للدين الرسالة بعيدا عن سكونيّة الدين المؤسسة.

أرى أنّ الشريعة طلبت من العقل إنشاء المعرفة في الجدل الصاعد من الخلق إلى الحق، وإنشـاء الفهم في الجدل النـازل من الحق إلى الخلق؛ لكي تلتقي أسفار العقل الصاعدة مع آيات الوحي النـازلة.

«لقد ضحّت الأشعريّة بالإنسان في سبيل الله في الظاهر وفي سبيل السلطان في الحقيقة. فقـد كان الأشاعـرة فقهاء السلطة؛ لذلك يُسمَّون «الأموية». فقـد كانت النتيجة السياسيّة للأشعرية أولويّة إرادة السلطان على القانون، يفعل ما يشاء ولا معقب لحكمه».[٦]

الهوامش:

١- النقل، التدوين،ج١، ص٣٦.

٢- التحول، ج٢ ، ص٦٤

٣- الإبداع، ص١٥٩.

٤- الإبداع، ص ٣٧٠.

٥- المصدر نفسه.

٦- الإبداع، ج٢ ، ص١٦١.

تساؤلات في المبنى العقيديّ والمنهج

عند الدكتور حسن حنفي

سمير خير الدين

مـع الدكتور حسن حنفـي وكتاباته، نحن أمام مشروع، رؤيـويّ، منهجيّ، ذي مادة غنيّة، وغزيرة، تسعى لبناء نسق كلاميّ، عقائديّ، ثوريّ، جديد؛ وذلك على أرض علم الـكلام القديم؛ بغيـة جعل الإيمان ذا فاعليّة عند «الجماهـير»، لتكون العقيدة آنذاك ثورةً وحركةً وعملاً.

هـي تجربة جديرة بالبحث والنظر لمفكّر كبير، وكأنّي بنصّه في كتابه «من العقيدة إلى الثورة» أقـرب للتأمّل الفلسفيّ في الكلام منه لصناعة الفلسفة وجدل الكلام؛ لذا كانت لغته تفكّراً وتأمّلاً ينحو نحو الوجدان عند الجماهير.

والمسألــة التي أتناولها في هذه المداخلة تدور حــول «تساؤلات في المبنى العقيديّ والمنهج عند الدكتور حسن حنفي».

ويبــدو للقارىء في نصوص الدكتــور حنفي، أنّ تلك النصوص والصيغ التي يصوغ فيها منظومتــه الفكريّة أنّ تلك المنظومة، تبتني في وجهها العقيديّ على مجموعة مبانٍ وأصول، يمكــن اعتبارهــا أسساً محوريــة، تبتني عليهــا، كثير مــن النظريات، والأفــكار في النسق العقائديّ والكلاميّ والفلسفيّ عنده.

وهــذه المبادئ، يقترن بها مسألــة كيفيّة إنتاج الأمور العقائديّــة؟ فيكون البحث عندها في منطقــة «المنهج» التي أخذت حيّــزاً، وحضوراً واسعاً في صياغة الرؤى عند حسن حنفي: إذاً، فالمداخلــة تدورمسائلهــا في ثلاثة أطراف، هي: المبنــى – المنهج – والرؤية، في السير من العقيدة إلى الثورة.

محوريــة الإنســـان:

لعلّه من السهل على الباحث في فكر حنفي أن يستنتج أنّ الإنسان أصيل في رؤيته؛ حيث دعــا للسير من «علم الله» إلى علم الإنسان؛ فجعلــه محوريّا في منظومته، ورأى أننا «... لا نعلم علماً آخر سوى العلم الإنسانيّ»[1]، وأن «تصور العلم الإنسانيّ محدوداً والعمل الإلهي غير محدود هو تصور يقوم على احتقار الذات وتملّق الغير...»، و «لن يزداد الله فرحاً بأن نجعل علمه لا محدوداً».[2]

هذه النّصوص تؤكد أنّ تأصيل المباني التي أسّست لتنظيره منطلقة من محورية الوجود الإنســانيّ، الذي يريد أن يغيّر العالم، وينتقل من العقيدة إلى الثورة؛ وأنّ الإنسان هو الذي يمنــح الفعّالية للنصّ الدينيّ في تحريك الواقع؛ والنصّ الدينيّ يأتي كجواب لسؤال الواقع؛ من هنا، فإنّ الدورالإنسانيّ هو التمهيد للجواب الإلهيّ من خلال صنع السؤال.

ويقــول في نصّ آخــر: «آليّــات التعامل مع القــرآن الكريم تنحصــر في كلمتين: المنهج والرؤيــة؛ فالمنهج القــرآنيّ منهج مهــمّ، وأنا أسمّي ذلــك أولوية الواقع علــى الفكر ...»[3] ويــرى أنّ «القــرآن الكــريم لا يتكلم، والله لا يتكلــم إلا بناء على ما يــرى في العالم ...فكان القــرآن يستجيــب لسؤال الواقع». واستــدلّ على ذلك بالآيات التي تبدأ بــ «يسألونك» مثل: ﴿ويسـألونك عـن الأهلّة﴾، و﴿يسـألونك عـن المحيض﴾، و﴿يسـألونك عن الخمر﴾. ثم

يقول: «الأسئلة لم تكن نظرية، بل كانت عمليّة ونستطيع أن نستنتج أن الواقع يسأل والوحي يجيب، فنحن نرى دائماً أولويّة الواقع على الوحي.»(٤)

والخلاصة أنّ الأصول التي انبنت عليها رؤى الدكتور حنفي منبثقة من مركزيّة الإنسان في نظرته لله والكون، لا محوريّة الله في حياة الإنسان؛ وهذا يثير الأسئلة التالية: من هو الله في رؤية د. حنفي؟ ما هو الوحي الإلهيّ عنده؟ ثمّ من هو الإنسان؟ وما هي طبيعة العلاقة بين الله والإنسان؟

لا شك في أنّ هذه المسائل تتطلّب بحثاً واسعاً لا تقوم هذه العجالة به، رغم التعرّض لبعضها في مطاويها.

وبناءً على هذه المحوريّة للإنسان كانت الأصول التي اعتمدها د. حنفي هي ما يأتي:

- العقل.
- العمل.
- التغيير والتطوير.
- الاجتماع، مقابل الميتافيزيقا.
- المعاصرة.

وأعتقد أنّ محوريّة الإنسان بهذه الاستقلاليّة، والنظرة التي أشار إليها بأنّ «الله لن يزداد فرحاً» قد تشير إلى نمط من العلاقة الشكليّة بين الخالق والإنسان. وكذلك تعبير «احتقار الذات» الصامتة التي لا حياة فيها.

في النّظرة إلى الله

نموذج لغة الصمت:

إذا استعرضنا نصوص الدكتورحنفي، نجد أنّه جعل الله موضوعاً لكثير من المحمولات، وعدّد أوصافاً لله - بحسب المقدمات الإيمانيّة - بأنّه «الوجود المطلق»؛ باعتباره «قدرة شاملة وإرادة مسيطرة، فهو الذي يبدىء ويعيد، وهو الذي يقرّر، وهو الذي يحيي ويميت» ثم يعبّر عن العالم الأصولي القديم بأنه يظلّ «يتغزّل في هذه القوة المسيطرة لدرجة الفناء

فيها، وكلما شعر بعجزه قوي مدحه...»[٥]

تعبير «يتغزّل في هذه القوّة» لعلّه يشي ببعض التهكّم، ثمّ يقرّر قاعدة كلية تقول: كلما شعر بالعجز قوي المدح. لكن كيف نعبّر عن الله؟

يخلص إلى اعتبار أنّ لغة الصمت قد تكون «أقدر لغة على التعبير عن «ذات» لله هروباً من قضيّة اللغة»؛ إذ إنّ «اللغة الإنسانية لا يمكن أن تعبّر إلا عن التصورات أو الإدراكات أو الموضوعات أو المعاني الإنسانية.» ثمّ يسأل: «كيف يمكن التعبير عن المطلق بلغة نسبية؟» ويضيف: «الحديث عن ذات الله خطأ في تصور وظيفة اللغة...»[٦]

من الواضح أنّ الدكتور حنفي يواجه إشكاليّة في التعبير عن الله، فأيّة لغة نستخدم؟ هل اللغة الإنسانيّة أم الرمزيّة أم النسبيّة...؟

والسؤال هنا في سياق بناء أيديولوجيّة عصرية وثورية..- كما يريدها الدكتور- لمَ لا تحضر «لغة الله» في التعبير عن الله؟ وهل يصحّ أن نقدم الله تعالى كما نرى نحن أو أن نقدّمه كما قدّم نفسه؟

نموذج في تفسير سبب الحمد

عوداً إلى القاعدة التي مرّت، يعتبر الدكتور حنفي أن «الحمد على ما هو موجود فيه رضا واستكانة، والثورة على المفقود فيه غضب مطالبة بحق.»[٧]

ويذهب إلى أنّ «الاتجاه نحو الحاجة أقوى من نزوعنا نحو الحمد»، و«أنه لن يتغيّر الواقع عن طريق الدعاء».[٨]

والسؤال هنا: هل الشعور بالعجز هو الذي يولّد المدح للذات الإلهيّة فتكون الأوصاف الجماليّة للذات هي مشاعر إنسانيّة بحيث تصبح بعداً من الأبعاد الإنسانيّة؟ أم أنّ الصفات الإلهيّة حقيقة يكتشفها الإنسان بعقله، ويميل إليها بفطرته، ثمّ بعد ذلك يحمد الله لأنّ الله أهل للحمد (وجدتك أهلا للعبادة)، وأنّ الإنسان يرتقي بالحمد، وليس الأمر نزوع عجز بنحو يجعل الإنسان خالقاً لأوصاف الله نتيجة ضعف؟ وفي النصوص القرآنية ما هو من قبيل: (الحمد لله الذي هدانا) وغيرها يثبت فعلا لله تعالى.

ومن ناحية أخرى، فإنّ حصر الدكتور حنفي العلم بـ «العلم الإنسانيّ» - كما في النص الأول - تندرج في مركزة الإنسان؛ وهذه الأمور تؤشّر إلى أنّ الموضوع في جوهره هو نحو من

أنحـاء فكرة التفويض التي نادى بها الاعتزال الكلاميّ والدكتور حنفي من مجدّدي الكلام الاعتزاليّ.

نعـم، الإنسان هـو موضوع التكليف، والإنسان هو المخاطـب والمعني بالعمل في الخطاب الإلهـيّ. ولـو تتبّعنا المباني الأساسيّـة لفلسفة الثورة عند الدكتور لوجدنـا أنّ الأصالة فيها للإنســان، وهــذا يتناسب مـع محوريّته. وفي هــذا السياق تأتـي «أصالة العقـل»،» وأصالة العمـل»، وغيرهــا؛ وفقا لنظريّة «السير من علـم الله إلى علم الإنســان».. والسؤال: ما هو مقدار الحضور الإلهيّ في محركيّة الثورة في الوجدان الإنسانيّ عند د. حنفي؟

أصالـة العقـل:

هــذا الأصل يعدّ مــن الأصول الأساسيّــة في منظومة الدكتور؛ إذ يرى أنّــه «...لا يؤخذ شــيء علـى أنه حق إن لم يعرضـ على العقل والواقــع...»[٩] وأنه «لا يوجد صمّــام أمان إلا في وعـي الإنسان بذاته وليســ في عقدة «القبة السماويــة».[١٠] وأنّ «معرفة الحق والباطل، والصــواب والخطـإ، لا تأتي من علٍ، بل من تأمّل في المعطيـات الفكرية والواقعية».[١١] وأن «العقـل بإمكانــه تنظير كلّ شيء، وإن شئنـا تبرير كل شيء. هو آلة يمكن استخدامها في كل اتجاه، فيمكن إيجاد براهين على التوحيد كما يمكن إيجاد براهين أخرى على التثليث».

لقد جعل الدكتور العقل ميزاناً ومعياراً لقبول أيّ شيء، وذلك في مقابل القبة السماوية، وكذلــك تبرير أيّ شيء، ورفض أيّ شيء، لكن ما المقصود بالعقل؟، هل هو بمعنـى الغريزة كمــا يذهــب إلى ذلك الحكمــاء، أو أنّه قوة من قـوى النفس كما عليه ابن سينــا[١٢]؛ أو أنّه فعل، فيصبح عندها من مقولة الفعل لا من مقولة الجوهر كما يذهب إلى ذلك د. طه عبد الرحمــن؟ هل هو جزء من النفســ أم أنه منفصل عنها؟ هل المقصود بالعقل الأصيل عند د. حنفــي العقــل العمليّ أم العقل النظريّ؟ هل هما قوّتان في النفس- كما يرى ابن سينا-، أم أنّهما قوة ذات جهتين- كما يذهب الحكيم السبزواريّ-؟، أم أنّهما عقل واحد مختلفان بحسب المدركات،- كما عليه المحقق الأصفهانيّ- فالتسمية عندها تتبع المدرَك؟

نعم عرّفه في بعض النصوص بقوله: فهو ذات عاقل قادر على التمييز بين الأشياء. لكن مــا معنى ذات عاقل؟ وهل المعنى هو التمييز؟ ويظهر أن د. حنفي تحدّث كثيراً عن وظائف العقل وآثاره.[١٣]

لكن وظيفة العقل لا تعني حقيقته، وهذا يتطلب عرضا مفصلا لا مجال لذكره هنا.

صناعة المصطلح

إنّ مشكلة عدم التأصيل للمصطلح - أعتقد - أنها تفتح الباب واسعاً للأسئلة والإشكالات، لا سيّما وأنّنا في مقام تثبيت القضيّة، فكيف نؤصّل القضية، ونجعلها محوراً قبل أن نؤصّل موضوعها ومحمولها؟

وهذه المشكلة ترد بقوّة عندما يكون الباحث في مقام تأسيس نظرية؛ والدكتور في مقام العمل من أجل تطوير الاتجاه الاعتزاليّ خطوة نحو عقل الثورة، من أجل إقامة لاهوت شامل للثورة.

ومن باب المثال: يستخدم الدكتور حنفي مصطلح «اللاهوت» فجاءت تعبيراته من قبيل: «لاهوت سلبيّ»، «لاهوت إيجابيّ»، «لاهوت الأرض» ،«لاهوت الثورة»، «لاهوت التنمية»، «لاهوت التقدّم...»[١٤]

وهذا الأمر يطرح السؤال التالي: لنقل إنّ المنهج التوفيقيّ الذي يتبنّاه الدكتور حنفي يبحث عن مركّب توفيقيّ بين الحضارات والثقافات من حيث الأفكار والمعاني والنظريات، ولكن هل يستدعي ذلك استعارة المصطلحات أو عدم العمل على تأصيلها ؟ إذ يظهر أنّ المعيار في اختيار المصطلح غير مستقرّ في منظومة الكلام الجديد عند الدكتور حنفي؛ وإن كان قد قال بأنّه يستخدم المصطلح من الوافد، لكن هذا لا يلغي الإشكال، بل يطرحه بقوة؛ فهل الميزان في اصطلاح المصطلح هو إسلاميّته أوتطابقيّته مع مصطلحات مستعارة، أم الحفر اللغويّ والصرفيّ...؟

أصالة العمل:

يرى الدكتور أنّ «صحة أيّة نظريّة مرهونة بفائدتها العملية»؛ ولذا ذهب إلى أنّ «قيمة الأفكار هو آثارها في السلوك»؛ وعلى ذلك فـ «لا توجد هناك حلول صائبة وأخرى خاطئة، بل توجد حلول فعّالة ومؤثرة...»[١٥] ووفقا لهذا قال: «الدليل الوحيد على الله عمليّ لا نظريّ». من هنا عمل الدكتور على إعادة طرح أيديولوجيا كلاميّة جديدة، واشترط فيها أن تكون عملية ومعاصرة.

تبرز أمامنا من جديد إشكالية التأصيل الاصطلاحيّ، فماذا يقصد الدكتور من أصالة العمل؟ هل يمكن أن يصدر عمل قبل النظر؟

ثـم إنّ قضية: صحة أيّة نظرية مرهونـة بفائدتها العملية، هي بحد ذاتها قضيّة نظريّة وليسـت عملية. وأعتقـد أنّ السؤال هنا معرفيّ إبستميّ بالدرجـة الأولى؛ فما هو الميزان في صـدق القضيّة؟ هل هو فائدتهـا العمليّة؟ أم مطابقتها للواقـع؟ أم التساوق بين موضوعها ومحمولها؟ أم الاعتقاد بمضمونها؟...

ولـو أطللنا على المقـولات الدينيّة القرآنيّة من قبيل: المستضعفـون سيرثون الأرض، إن زلزلة الساعة شيء عظيم، الصدق حسن وواجب، الجنة لمن أطاع الله، النار لمن أصر على المعصيـة... أو مقولات من مثل: النقيضان لا يجتمعان، العدل والظلم متنافران، إذا تحقق الحق بطل الباطل... فهل صدق هذه القضايا مرهون بفائدتها العملية؟ أو أنّ صدقها ذاتي غـير متوقـف على عملانيتها؟ ولنفترض أن الناس أعرضت عن العمـل بالقضايا القيميّة كالتي مرت وغيرها؛ فهل الإعراض هذا يبطل قيمة القيمة؟ وهل مرور الأزمان وعدم العمل بالعدل والحقّ يبطل عدالة العدل وحقانية الحقّ؟

أضـف إلى ذلك، إذا كانـت قيمة الفكرة أثرها على السلـوك ألا يمكن أن تتحقق فكرة مقدّسة ثم لا يعمل بها حاملها اتباعاً للهوى وإن كان يعلم بحقانيتها، فهنا السلوك لم يتأثر بالفكر، فهل يقال عندها: إن هذا الفكر لا قيمة له.

التطويـر والتغييـر

فإن القراءة الكلاميّة للدكتور بلحاظ حركة التاريخ التطوريّة للعلم نفسه وفرقه؛ فاعتبر أن هنـاك ظهوراً للموضوعات من خلال الفـرق، وظهوراً للفرق من خلال الموضوعات، وأن هنـاك تحولاً من مسائل العلم إلى موضوعاته، ومن موضوعاته إلى أصوله، ثم من الأصول إلى البناء، ومنه إلى عقائد الإيمان.

منهـج فهـــم النص:

أصالـــة المفسر لا المـــؤلف

السـؤال المطروح في هذه النقطة قبل النقاش في فهم النص؛ ما هو تعريف الوحي عند الدكتـور حنفي؟ ثم هل يعطـي الوحي علما ألوهيـا؟ خصوصا وأن كلمـة (ألوهي) عندما يذكرها الدكتور يضعها بين هلالين. و هل يمكن فهم الوحي كما أراده الموحي؟ وما هي آلية ذلك؟

منشأ هذه الأسئلة وغيرها هو أنّه يذهب إلى اعتبار أنّ الوحي بعد نزوله صار علماً إنسانياً إذ يقول: «إنّ الوحي ذاته بعد نزوله وفهمه يصبح علماً إنسانياً...»[١٦]

هنا يطرح السؤال: هل يرى الدكتور أنّ القرآن الكريم هو علم إنسانيّ؟

ومن ناحية أخرى يعتقد الدكتور حنفي في دراسة منهج فهم النص بأصالة المفسّر والظروف، لا النص؛ فيقول: «النصوص مجرّد قوالب يمكن ملؤها حسب مقتضيات كل موقف، فالموقف هو الأصل المحدّد لا النص...»[١٧] وأنه «لا يوجد نص لا يمكن تأويله.»[١٨]

وفقاً لهذا، فإنّ الدكتور يصنع المعاني من الجمع بين الظروف والمواقف وأفق المعنى لديه كمفسّر، فتصبح ذهنية المفسّر شرطاً وجودياً لحصول الفهم. وفي هذا المنهج لا تكون الغاية من تفسير النص القبض على مراد المؤلف، فالمفسّر لا يعبأ بالمقاصد والغايات المرادة من النص.

ومن جهة أخرى، فإنّ عملية فهم النص لن تتناهى وستتعدّد بتعدّد الأفهام عند عدم الضابط؛ إذ إن القراءات المختلفة للنص لا تعرف حدوداً. أضف إلى ذلك عدم وجود فهم ثابت، ونهائيّ للنص؛عندها لن يفهم أحد أحداً؛ فيمكن لكلٍّ أن يفهم ما يريده هو.

إذا كان كل نص يمكن تأويله بنظر الدكتور حنفي، فهل هذا يعني انتفاء المحكم في اللغة وأصول الفقه؟ ثم أين تصبح قيمة الظواهر والظهورات العرفية التي بني على ضوئها مبادئ الإفهام والتفهيم الاجتماعيين؟ ألا يلزم من تأويل كل نص التفلّت من كل فهم؟

المنهج التوفيقيّ:

وهو المنهج الذي تبنّاه الدكتور حنفي لإنتاج عقيدة توافقية، مستشهداً بالغزالي الذي استطاع إعادة عرض المنطق اليوناني في الميزان والمعيار، والدكتور يبحث عن مناطق التقارب حتى في الاجتماع؛ فهو يجمع بين الدولة الوطنيّة وحركات الأسرة، وكذلك بين القديم ةالجديد إذ يقول: «أنا أخذت علم الكلام القديم وأعيد قراءته من منظور التخلف والتحرر والاستعمار والوحدة والهوية...»[١٩] ويبحث عند استعراضه المذاهب الغربيّة عن التقارب معهم. ويرى أنّه عند نقطة الصراع بين الكلام والوافد يظهر دور الفيلسوف الذي ينشق من الكلام ويحاول الحرص على وحدة ثقافة الأمّة؛ فيعمل على الجمع بين الفلسفة والكلام.[٢٠] ويرى أنّ «مسؤوليّة الفيلسوف هي أن ينظر إلى محتوى كلتا الثقافتين، ويسأل

نفسه بعض الأسئلة: هل إن الثقافتين متوافقتان؟ أومختلفتان ومتعارضتان؟...فالفلاسفة إذًا نتيجة نظرتهم التوحيدية أخذوا بهذه التجربة اليونانية على أساس أنّ اليونان تأخذ بالعقل، والعقل أساس النقل في الإسلام، فالشريعة الإسلاميّة هي شريعة عقليّة...»

ويرى أنّ «مهمتنا الآن أن نستمر في إنشاء فلسفة التعامل مع الغرب ؛ فمثلا: يجب أن نستعمل ألفاظ الغرب في منظومتنا الفكرية، وأنا أستخدم مثلا كثيرا هذه الألفاظ، فأقول: اللامتناهي واللامحدود، الحركة، الزمان، وأضعها لتعريف بعض مفاهيم الإسلام...».(٢١)

وقد ظهرت مظاهر هذا المنهج في الكثير من الكتابات في ما يتعلّق بالمذاهب الإسلاميّة أو الغربيّة.

وهنا سؤال: هل المنهج التوفيقيّ «داخل ديني» أم أنّه «خارج ديني»؟، ألا يمكن اعتبار أنه نوع من الديالكتيك الإسلاميّ؟ ثم هل يمكن التوفيق في الأصول والمبادئ؟ ماذا لو أدّى المنهج التوفيقيّ إلى التناقض في النتائج بسبب التغاير في الموضوعات والمقدمات؟

هذا المنهج جدير بالبحث والنظر ولا يتّسع المقام في هذه المداخلة الصغيرة والتي تعبر عن فهم محدود، ربما شبهاته أكثر من واضحاته؛ لذلك نأمل أن يوفّق الباحثون وأهل النظر لتجلية هذا البحث.

الهوامـــش:

١- من العقيدة إلى الثورة، ج ١، ص ٢٣٤.

٢- المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

٣- مجلة المحجة، العدد٤، ص١٧٩.

٤- المصدر نفسه.

٥- من العقيدة إلى الثورة، مصدر سابق، ص٨.

٦- المصدر نفسه، ص٨١.

٧- المصدر نفسه، ص١٢.

٨- المصدر نفسه، ص١٣.

٩- المصدر نفسه، ص١١.

١٠- المصدر نفسه.

١١- المصدر نفسه، ص ١٠.

١٢- انظر: شرح الإشارات، ج٢، ص٣٥٢-٣٥٤.

١٣- من العقيدة إلى الثورة، ج٢، ص٣٩٨.

١٤- من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص١٢٥.

١٥- من العقيدة إلى الثورة، ج١، ص ٢٠٠.

١٦- المصدر نفسه، ج١، ص٢٣٤.

١٧- المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

١٨- المصدر نفسه، ص٢٠٢.

١٩- المحجة،العدد٤،ص١٧٥.

٢٠- المصدر نفسه، ص١٦٩.

٢١- المصدر نفسه، ص١٧٤.

بحث حول مفهوم اليسار الإسلامي
في فكر الدكتور حسن حنفي

د. جميل قاسم

بدأ مشروع المفكّر حسن حنفي – على ما نعلم – من الوجهة الأعلومية (الإبستمولوجيا) مع ترجمته لكتاب سيبنوزا «رسالة في اللاهوت والسياسية» – ولعلّ أعظم ما أسهم به سبينوزا في الفلسفة هو فصل العقل عن النقل، واستبعاد كلّ التفسيرات الغيبيّة عن التفكير الفلسفيّ، وقد كانت الدراسات التاريخيّة التي قام بها للأناجيل في كتابه «رسالة في اللاهوت والسياسة» استباقاً وتدشيناً للبحوث التاريخيّة في القرن التاسع عشر، من كتاب حياة يسوع لهيغل، إلى كتاب جوهر المسيحيّة... لشتراوس، وانتهاء بكتابات فيورباخ اللاهوتيّة – النقديّة والراديكالية. فهل انتهى الدكتور حسن حنفي إلى ما انتهى إليه سيبنوزا في أولويّة العقل على النقل، أو على الأقلّ ما قام به ماكس فيبر مؤسّس سوسيولوجيا الدين – في مشروعه لليسار الإسلامي؟

إن أولويّة العقل على النقل ليست مسألةً سبينوزيّةً، ولا غربيّة، بل لها في التراث العربيّ - الإسلاميّ مكانٌ ومكانةٌ، مع الفارابي، وابن سينا، وابن رشد. فقد اقتصر التفكير في الموجودات في الفكر العربيّ الإسلاميّ، قبل الفلسفة على قواعد وأدلّة أصوليّة تقوم على الاستصحاب الفقهيّ، والأدلّة الشرعيّة والأحكام والتكاليف (كالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة)، وعلى الاستحسان أو الرأي والاستصلاح أو الاجتهاد، وفق قواعد «مضبوطة» تقوم على قوانين اللسان كالنحو والصرف والبيان وشرائط الاستنباط، والاستدلال الفقهيّ (كالعام والخاص، والناسخ والمنسوخ، والأوامر، والبيان، والخبر، وحكم العلّة، والاحتجاج بخبر الواحد، والقياس والاجتهاد) وفق مبدأ التمييز ما بين المحكم والمتشابه في النص الدينيّ.

وأتى المتكلمون فأضافوا إلى هذه القواعد قواعد أخرى مستمدّة من الاصطلاحيّة الكلاميّة، ومال هؤلاء إلى نمط من التأويل الكلّي، والاجتهاد المُرسل في إطار علم أصول الدين (في الجمع ما بين المصطلح الفقهيّ والمصطلح الكلاميّ الفلسفيّ (كالعلة والمعلول، والوجود والعدم، والكليّ والجزئيّ إلخ).

وجاءت الفلسفة فوضعت العلم بالموجودات على قاعدة البرهان والمنطق كأساس للمعرفة واليقين، فصار «للقياس» صفةً عقليّة ومنطقيّة وبرهانيّة صرفة، تقوم على التصور والتصديق والحد الصحيح (البرهاني). فالمعرفة اليقينيّة الضروريّة عند الفارابي هي المعرفة الفلسفيّة، وكل معرفة غيرها مثالات أو خيالات لها: «ما في الملّة مثالات لأمورٍ صحّت في الفلسفة».

وعند ابن سينا المعرفة تقوم على الحد الصحيح والقياس الصحيح، وهو البرهان، المتميّز عن الحدّ الجدلي (الكلاسيكي) والخطابي (الأدبي) والسوفسطائي، والخيالي (الشعري).

وكذلك الأمر عند ابن رشد، فطُرق الحدّ والتصور والقياس والتصديق ثلاث، هي: البرهانيّة والجدليّة والخطابيّة، في أولوية البرهان على البيان والعرفان.

قد يقال: إنّ الفلاسفة المسلمين تأثروا - سلباً - بالنظرة اليونانيّة العقلاطية (اللوغوقراطية) في تقديم الكلّيات على الجزئيّات، والذهنيّات على العينيّات، والماهية على الوجود، غير أنّهم أجمعوا على اعتبار المعرفة علماً بالموجودات كموجودات على ضوء العقل

الكليّ والكونيّ.

في كتابه الموسوعي الكبير «من العقيدة إلى الثورة» يتّبع الأستاذ حنفي في منهجه التأويلي الطريقة الكلاميّة الأشعريّة، وهي طريقة جداليّة، تقوم على نظريّة الكسب، والسببيّة الطبيعيّة الميتافيزيقيّة، وذلك في تمييزه ما بين العلوم الأصيلة والعلوم الدخيلة في الإسلام، سيراً على خطى الشيخ الإصلاحي مصطفى عبد الرازق في اعتبار علم أصول الفقه أو «الفلسفة الفقهية» - على حد تعبيره - أقل نواحي التفكير تأثراً بالعناصر «الأجنبيّة» الدخيلة (اليونانية) وهو نمط من التفكير يتّفق برأي الشيخ عبد الرازق مع طبيعة العرب العمليّة الفكريّة، البعيدة عن مباحث ما وراء الطبيعة الميتافيزيقيّة المجرّدة، وأقرب إلى مفهوم الحكمة منه إلى الفلسفة.

وقد تبنّى هذه الأطروحة - قبل الأستاذ حسن حنفي - المفكّر الإسلامي علي سامي النشار في كتاب المشهور «مناهج البحث عند مفكّري الإسلام» وفيها يتلاقى الأخير مع ابن تيميّة ليس فقط في مناوءة الفلسفة والمنطق - مع أهميّة هذا النقد من الوجهة العلميّة الإبستمولوجيّة - وإنّما مع الاستشراق التقليدي في رد قصور العقليّة الساميّة (الإسلاميّة واليهوديّة) إلى استعداد فطريّ طبيعيّ، لإنتاج أمرٍ واحد في دائرة واحدة هو «التوحيد».

في كتابه «التراث والتجديد» يؤسّس الدكتور حنفي نظريّته الفكريّة الحضاريّة على الأصول الأولى في الوحي والكتب المقدّسة أي ما يعادل «علوم القرآن» في تراثنا القديم. وغايته في ذلك إمكانيّة تحويل الوحي إلى علم إنسانيّ شامل، لتحقيق الوحي في التاريخ، من مراحل الوحي السابقة على الإسلام (العهد القديم والعهد الجديد) مروراً بالإسلام، وانتهاءً بالعصور الحديثة. وذلك لتجاوز مناهج التفسير التي عرفها تراثنا القديم (الكلامية والفلسفية والفقهية والصوفية) التي ترواح برأيه بين مناهج نصيّة أو عقليّة أو واقعيّة أو وجدانيّة، هذا مع محاولة نظريّة جديدة للتفسير جامعة لها كلها، تكون بمثابة إيديولوجيا تنظّر للواقع وتطوره ابتداءً من الوحي وانتهاءً بالجهد الإنسانيّ.

ماذا عن اليسار الإسلامي؟ اليمين واليسار في الفكر الدينيّ - بنظر الدكتور - حنفي - هما وضعان اجتماعيّان يدلان على وجود طبقتين اجتماعيّتين، تحاول كلّ طبقة أن تدافع عن حقوقها بالأبنية النظريّة المتاحة في المجتمعات التقليديّة وهي العقائد الدينيّة. وهي بتعريفه - قضيّة عمليّة وليست قضيّة نظريّة، وبناء اجتماعي أكثر منه حقيقة فكريّة. تحاول إحدى الطبقتين، وهي الأقليّة المسيطرة على وسائل الإنتاج والمسيطرة على الحكم،

استغلال الطبقة الأخرى، لصالحها، عن طريق الفكر الدينيّ أي تفسيرها للدين لصالحها، كما تحـاول الطبقة الأخرى، وهي الأغلبيّة المستغَلّة، إعادة تفسير الدين لصالحها للقضاء علـى الأقليّة المسيطرة بنفس السلاح (الدين) وهذا هـو معنى العبارة المشهورة عن الدين بأنّه «أفيون الشعوب وصرخة المضطهدين» - أو «فيتامين الشعوب»[١]

تقوم نظريّة العلم أو المعرفة في علم أصول الدين كما يفهمه الدكتور حنفي على موقفين: الأول يجعل الإيمان وسيلة للمعرفة، والإيمان فعل أوّلي لا يسبقه فعل آخر، يقبل ولا يرفض، يسلّم به ولا يعترض، يأخذ ولا يعطي، ثم يأتي دور النظر في تبرير الإيمان وفهمه دون نقده وتمحيصــه. وهذا هو موقف اليمـين، فالتسليم يؤدّي إلى الطاعة والرضا بما يعطى للشعب مـن حقائـق عليه قبولها، مـن الطاعة للأمـراء إلى الانقياد للحـكام إلى التسليم بالوضع القائم والاستكانة والخضوع له.[٢]

أمّـا بصـدد نظريّة الوجود، إجابـة على سؤال: ماذا أعرف؟ فهنـا ثمة موقفان: الأولى يريد جعـل موضوع المعرفة هو الحادث، المتغيّر، الممكـن، ويقصد بذلك العالم الذي نعيش فيـه حتّـى يمكن الانتقال بعد ذلـك من الحادث إلى القديم، ومن المتغيّر إلى الثابت، ومن الممكـن إلى الواجـب، فالعالم محكوم عليه هنا، بالفناء من أجـل إثبات موجود وراء العالم يكـون هو البقـاء، والحكم على العالم بالفناء إلخ. والعالم هنا ليـس إلا وسيلة لإثبات شيء آخر، هو الله. فالله هو الباقي، والعالم هو الفاني، الله هو الغني والعالم هو الفقير المحتاج. ويستطيـع الغنـي أن يفعل بالفقير ما يشاء، فلا قانون يحفظ للفقير حقوقه إلا رحمة الغني بـه، ولا إرادة تقـف في مواجهة الغني إلا بفضه وإرادته، ومن ثـمّ لا توجد قوانين للطبيعة، بـل يمكن للحجر أن ينقلـب ذهباً، والعصا ثعباناً، ويعيش الإنسـان في عالم يحكمه السحر ويدركه بالخرافة...[٣] وهذا هو موقف اليمين في الفكر الدينيّ.

في مقابـل ذلك، هناك اتجاه آخر يجعل هذا العالم باقياً مستقراً، ويجعل جهد الإنسان فيــه منتجـاً ومؤثراً. فالعالم ليس ممكناً، بل واجبٌ، وليـس حادثاً، بل قديم يخضع لقوانين طبيعية مطردة، يمكن للإنسان معرفتهـا والسيطرة على الطبيعة من خلالها، واستغلالها لصالحــه، وتستعصي على محاولة للقضــاء عليها أو التدخل في سيرها، وعليها تتحطم كل الإرادات المسيطـرة، وكل القـوى القاهرة، فلا صــوت يعلو على صــوت الطبيعة، ولا قانون يطغى على قانونها، فالعالم ليس وسيلة لشيء آخر بل هو غاية في ذاته، وهو ليس فانياً، بل باقٍ، ووجود الإنسان فيه ليس عارضاً، بل جوهري. وذلك هو اليسار في الفكر الدينيّ.

وقـد يستغل اليمين هذا الموقف اليسـاري لصالحه - كما يفسّر نظريّة المعرفة - عندما يفسّـر الطبيعة واضطرادها لصالح النظم التسلطيـة والرأسمالية، فيجعل قانون العرض والطلب أو الصلة بين صاحب رأس المال والعمال، أو قوانين الربح والاحتكار قوانين طبيعية وحتمية...

كمـا يمكـن لليسار إعادة تفسير موقف اليمين لصالحه وذلـك بالاعتماد على لا حتمية قوانـين الطبيعـة لصالح الجماهير، فالنظـام الرأسمالي لا يكون - والحـال هذه - نظاماً ثابتـاً، بل يمكن تعديله، وهذا النظام الذي ترى فيـه الأقليّة المسيطرة أبدع ما أنتجه العقل البشري يمكن الثورة عليه وقلبه رأساً على عقب إلخ(٤)

وقس على ذلك سائر الموضوعات، من موضوعة الذات الإلهيّة، والموقف منها إلى نظريّة الصفـات والذات، إلى الأفعال المطلقة والإراديّة، والعقـل والنقل، والخير والشر، والحسن والقبح إلخ... الواردة في التراث الإسلامي الكلاسيكي.

وتدخل هـذه الموضوعات (الذات والصفات، والأفعال)، بشقيهـا خلق الأفعال، والعقل والنقـل ضمن الإلهيّات التي تشمل نظريّتي التوحيد والعدل، أو ضمن العقليّات وهي الأمور التي يمكن الوصول فيها إلى يقين عقليّ والتي تعتمد على برهان عقليّ بالإضافة إلى برهان النقل... أما الموضوعـات الأربع التالية (النبوة والمعاد والأسماء والأحكام، والإمامية) فإنّ هـا تدخل في نطاق السمعيّات التي لا يمكـن الوصول فيها إلى يقين عقلي والتي لا تعتمد إلا على النقل وحده ومن ثم فهي ظنية لا يكفر منكروها.(٥)

وهنـا يبـدو موقفـان: الأول يميني يحـاول الجمع بـين المجموعتين فـيرد العقليات إلى السمعيـات هادماً الأساس العقلـيّ اليقينيّ الذي تعتمد عليه، وهو بهـذا يساوي الله بأمور المعاد، ويقسم الناس إلى مؤمنين وكفار، ويجعل النبوة ضروريّة ولا قوام لحياة الناس بدون نبوة، وأن الإنسان قاصرٌ عقلاً، فهو يحتاج إلى وصاية من الخارج.

وفي مقابل ذلك يرفض اليسار كل أشكال الوصاية على الإنسان، ويجعله مستقلاً، قادراً لا يحتاج إلى عون خارجيّ نظريّ أو عمليّ ويضع الإنسان في مجرى التطوّر التاريخيّ.

وإذا كانـت النبـوة تتناول ماضي الإنسان علـى الأقل، فإنّ موضـوع المعاد قد يكون هو الموضـوع الأساسي في السمعيات، فلا يوجد ديـن إلا ويتناول موضوع الأخرويات إجابة عن سؤال: ماذا يحدث للإنسان بعد الموت؟ وهنا يبدو موقفان: الأول يجعل الله هو الذي يميت

وأن المـوت حادث بقضاء الله وقدره وواقع بفعـل الله وليس بفعل الأمراض وحوادث الطرق أو الاغتيالات إلخ..

وفي مقابـل ذلـك، الموقف اليساري يجعل المـوت واقعاً بأسبابه المباشـرة مثل الأمراض وحـوادث الطرق والاغتيالات والحـروب، وبتغيير الواقع تقل أسباب المـوت ويحيا الإنسان، فالواقع يمكن تغييره إلى واقع أفضل والموت يمكن الإقلال من نسبته بالقضاء على الأمراض، ونشر السلام الداخليّ والخارجيّ، وتنظيم المرور للتقليل من حوادث السير إلخ.

ويأتـي موضـوع السياسة، كآخر موضـوع تقليديّ في علم أصول الديـن القديم، ويظهر موقفـان: الأول موقف اليمـين الذي يجعل السياسة ملحقاً لعلم أصول الدين، وليست أصلاً مـن أصولـه، كالتوحيد والعدل، وليست السياسة من الممارسـة اليوميّة للمؤمنين، فقد لعن الله ساس ويسوس - كما قال الإمام محمد عبده مثلاً - .

وفي مقابـل ذلك هناك موقف آخر يجعل من السياسة أصلاً لا فرعاً، وأنّها هي المحقّقة لأصول الدين، وأنّ الله والشعب صنوان. وهو الموقف الذي يجعل الفكر السياسيّ يدور حول بنـاء المؤسّسات الدستوريّة، وهو موقف النظم التقدّميـة ضد عبادة الأشخاص، فالزعماء ترحـل والشعوب تبقى، والمؤسّسات قويّة ومتجرّدة لا يمكن إفسادها، وولاء الحاكم للمبادئ والتزام الدستور، وبالتالي فإنّ النظم التقدّمية هي نظم ديمقراطّية بطبيعتها.[٦]

ويختـم الكاتب في موقفه من التراث والتجديد قائـلاً: لا أريد أن أعطي مفتاحاً وأقول: إنّ اليمـين واليسـار في الفكر قد مثّلته الأشاعرة والمعتزلة في تراثنا القديم، فالأشاعرة هم اليمـين في الفكـر الدينـيّ، والمعتزلة هم اليسار في الفكـر الدينيّ، وبالتالي تكـون مأساتنا أنّنـا بتكويننـا الأشعري يمين، في حين أنّنـا بوضعنا الاجتماعيّ وبدخلنـا المحدود وبأرضنا الزراعيـة يسار. وبالتـالي يكون اختيارنا الفكـري غير واقعنا الماديّ، وهنـا تظهر ضرورة إعادة الاختيار الفكريّ حتّى يتّفق الفكر مع الواقع.[٧]

هذه الخلاصة تبيّن موقف الكاتب المتأثل في التراث، وهو كناية عن حالة محايرة ما بين أشعريـة في الفكر، واعتـزال في السياسة، والاجتماع، وهو موقـف تقليدي وقع فيه العلامة ابـن خلدون، الـذي كان أشعرياً في الفكر يدعـو إلى إبطال الفلسفة، ودهريـاً في السياسة والاجتماع وعلم التاريخ والمعاش (الاقتصـاد).

كيـف السبيل إلى الخروج من هـذه الحالة الانفصاميّة؟ لا يقـدّم الكاتب حسن حنفي

أجوبة نهائيّة، فهو سلفيّ في الفكر، تقدّمي في السياسة، غربيّ العقل شرقيّ الهوى. وهذه الحالة البينيّة نلاحظها عنده في كتابه «مقدمة في علم الاستغراب» حيث يؤسّس «علم الاستغراب» (باسم الفلسفة؟) كنقيضة للاستشراق. فيقول مثلاً: الاستغراب هو الوجه الآخر والمقابل والنقيض من الاستشراق، فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب) فإنّ علم الاستغراب يهدف إلى فك العقدة التاريخيّة المزدوجة بين الأنا والآخر، والجدل بين مركب النقص عند الأنا ومركّب العظمة عند الآخر».[٨]

هل تقوم المعرفة، بالمحصّلة على مركّبات سيكولوجيّة؟

وما هي الطريقة الصحيحة في العلم (المعرفة) والعمل؟

الحلّ برأينا، هو في الاستعادة التجاوزيّة (الجينيالوجيّة) والتاريخيّة للتراث، على أساس وجوديّ، ومستقبليّ؛ في جدليّة الماضي والحاضر والمستقبل.

وهذه الاستعادة تحكمها حاجة الأمّة إلى الوحدة، والتقدّم، وتأكيد الذات والكينونة، ولا ينفصل في هذه العمليّة، الإصلاح الدينيّ، عن النهضة، عن التنوير، وهذا الأمر يتطلب تجاوز النظرة الأصوليّة، أياً كان لونها، باتجاه فكر جديد دينيّ ودنيويّ، يقترن الدينيّ بالدنيوي، بالحداثة دون خوف من محدثات الأمور يأخذ من التراث عناصر الإيجاب كلها، من منطق الفلاسفة، إلى علوم الذرية التجريبية عند العلماء، إلى مفهوم الإرادة والاختيار عند المعتزلة، على مفهوم الإرجاء (بتقديم المعرفة على الإيمان والإيمان على الإسلام، وإرجاء الحكم على الإنسان إلى الله تعالى) إلى التصوف العقلي الداعي إلى تقديم الروح على النص، والمعنى على الحرف، في وحدة الوجود، ووحدة المذاهب والأديان، إلى النظريات الكونية الحديثة في علوم الإنسان، بمنأى عن النزعات التمركزية على الذات، والاتباعية، والتبعية في علاقة الذات بالآخر، والإنسان بالجماعة الوطنية والإنسانية، في مشروع جديد يعطي المشروعية لأمتنا العربية والإسلامية بمعزل عن التقوقع المذهبي، والطائفي، والقومي، وبمنأى عن التمذهب الشيعي والسني، والبحث عن الفرقة الناجية، في الفرق ما بين الفرق.

وهذا الأمر لا تضمنه إلا فلسفة الاختلاف التي تقوم على التعددية الفكريّة والروحية، وعلى اعتبار النقد سلطة فوق كل سلطة والمعرفة العلمية (لإبستمية) معيار للحق والحقيقة، والإنسان معيار الوجود والكينونة في علاقته مع الله والكون والكينونة.

لقد قام الإصلاح الدينيّ في الغرب على البروتستانتية، والعودة إلى الطبيعة، والنزعة الإنسانية (أصالة الإنسان) وما حملته من أخلاقيّة جديدة تقوم على العلم والعمل، والعقد والعهد والوعد، والمبادرة والريادة والتفسير الوجوديّ (الزمني) لعلاقة اللاهوت بالناسوت، وكم نحن بحاجة إلى لاهوت تحرير، أو «بروتستانتيّة» إسلاميّة نرى علاماتها في النموذج التركيّ والماليزيّ والإيرانيّ الإصلاحيّ، يعيد لأمّتنا العربيّة والإسلاميّة دورها الحضاريّ لتحرير الإنسان والإنسانيّة من الاستعمار والاستثمار والاستحمار – كما يقول علي شريعتي – من أجل إقامة مشروع تقوم عليه مشروعيّتنا في هذا العالم!

الهوامش:

١- الدكتور حسن حنفي، اليمين واليسار في الفكر الدينيّ، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ودار الثقافة الجديدة، القاهرة، ص ٦- ٧.

٢- المرجع نفسه، ص ٧.

٣- المرجع نفسه، ص ٩.

٤- المرجع السابق، ص ١١.

٥- المرجع السابق، ص ٢٠؟

٦- المرجع السابق، ص ٢٤.

٧- المرجع السابق، ص ٣٢.

٨- د. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، منشورات مجد، بيروت ٢٠٠٠، ص ٢٢.

حوار في المشروع ومرتكزاته الفكرية

حوار مع حسن حنفي

المحجّة: في ختام المداخلات التي تقدّمت في الندوة لا بد من طرح بعض الأسئلة على الدكتور حسن حنفي، تدور في الغالب حول المرتكزات المنهجيّة التي ينطلق منها في مقارباته للهموم التي عالجها. وإذا سمح لنا أن ننطلق من الأسس العامّة للوصول بعدها إلى التفاصيل، نبدأ بالسؤال حول الخريطة العامّة لفكركم، فتفضلوا.

الدكتور حنفي: أشكر معهد المعارف الحكميّة والإخوة أصحاب المداخلات، والإخوة الحاضرين. ظننت أنّني معزول في الثقافة الفلسفيّة المعاصرة، وكنت أحسب أنّه رغم هذا الجهد الذي استمرّ تقريباً نصف قرن، إلا أنّني لا زلت أُغنّي وأصفّق لنفسي؛ لكن بعدما استمعت إليه ضاع هذا الخوف، وعرفت أنّ الإخوة يقرأون ويعرفون ويحلّلون وينقدون ويتساءلون، وبالتالي حدث لي نوع من الاطمئنان. ويجمع اهتماماتي المتفرّقة ثلاث جبهات: المشروع وإحياء التراث والتجديد، وإعادة بناء العلوم القديمة، أخذ موقف من الغرب والهمّ الحاضر، الهمّ السياسيّ في اليسار الإسلاميّ وفي المساهمة في تغيير الأمر الواقع. وقد برز الاهتمام من قبل المداخلين بعملي المسمّى من النقل إلى الإبداع ومحاولة لإعادة النظر في علوم الحكمة القديمة أكثر ممّا ركزنا على «من العقيدة إلى الثورة» وهو محاولة إعادة بناء علم الكلام القديم من أجل تأسيس علم كلام جديد، يبقى مشروعي لإعادة بناء أصول الفقه يستحقّ التوقّف؛ الأمر الذي لم يحصل وربما تسمح فرصة أخرى بذلك؛ وذلك لأنّ أصول الفقه هو العلم الذي أشير إليه بأنّه هو الإبداع الفكري القديم أكثر من الفلسفة والكلام والتصوّف.

حول كتابي «من النقل إلى الإبداع»، لا زال الوافد الغربيّ منعزلاً عن الموروث القديم باستثناء بعض المحاولات، ولا زلنا ننقسم إلى المتخصّصين في الثقافة الغربيّة والمتخصّصين في الثقافة الإسلاميّة، جامعاتنا وتربيتنا مبنيّة على سؤالك عن أيّ فرع أنت متخصّص فيه هل الإسلاميّات أم في الغربيّات؟ ابن سينا هل هو اسلاميّ أو غربي أي يوناني، ابن رشد أيضاً باستثناء ظاهرة عبد الرحمن بدوي الذي يجمع بين الثقافتين، وربما زكي نجيب محمود، لو أخذنا فترته الأولى مع فترته الثانية عندما أصبح كاتباً في الأهرام وحاول أن يجمع بين الثقافتين منذ نقد الفكر العربي حتى حصاد السنين.

صحيح أنّني أنتسب الآن للمدرسة التي أسّسها مصطفى عبد الرازق وتلاميذه والتي حاولت أن تكون ردّاً على المستشرقين، لكنّ علي سامي النشار ما زال يعتقد أنّ ما يسمّى حكماء هم دوائر منعزلة عن الفكر الإسلاميّ، وأنّ أصالة الفكر الإسلاميّ كما قال مصطفى عبد الرازق تكمن في علم أصول الفقه، كما أوصى بدراسة هذا العلم لمناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق.

ملاحظتي على علم الكلام جمعه بين مدح الله ومدح السلطان، هذا ما أركز عليه لأنّني أخذت مقدّمات كلّ كتب علم أصول الدين ووجدت فيها أنّهم يمدحون الله ويثنون عليه، ثمّ

ينتقلون إلى مدح السلطان وربّما كان ذلك في صفحة واحدة؛ لذلك أردت إخراج علم أصول الديـن مـن هذا الواقع إلى أن يكون الله فاعليّة في قلوب الناس والقادر، رغبة منّي بتحويل العقيـدة إلى ثورة والذات والصفـات والأفعال إلى الوعي الذاتي والنبوّة والمعاد إلى التاريخ وإحساسنا بالتاريخ، والتعدد أي حريّة الاختيار والعدل أساساً.

أنـا أكتب كما كنت أقول على ثلاث مستويـات، أكتب للخاصّة مشروع التجديد بجبهاته الثـلاث، وإعادة بناء العلوم القديمـة، الكلام من العقيدة إلى الثورة، الحكمة في من النقل إلى الإبـداع، وأصول الفقه في من النصّ إلى الواقع ويصدر في هذه الأيام في بيروت كتاب مـن الفنـاء إلى البقاء إعادة بناء علوم التصوّف وأكتب الآن من النقل إلى العقل، في إعادة بناء العلوم النقليّة الخمسة القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، قبل أن أبدأ بإعادة النظـر بالجبهـة الثانية علـم الاستغراب كتبت عـن فيشـر واسبينوزا وأستمـر في اليسار الهيجلي وكانط وبعض الدراسات عن مونييه وعن بعض فلاسفة الوجود ... الخ.

وبعبارة أخرى: أنا أعيد بناء العلوم وليس الأفكار ولا الموضوعات آخذ العلم بأكمله، علم الـكلام وعلوم الحكمـة وعلوم التصوّف وعلم أصول الفقه، وآخـذ العلوم النقليّة الصرفة، ومـن بين ما اشتغلت عليه علوم القـرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، أسعى لتطوير هـذه العلوم وكتابتهـا لعصر جديد كما طوّرها القدماء، وأنـا في كلّ فصل في أوّل كتاب لي أصـف تاريخ تطور هذه العلوم من مرحلة الى مرحلة. أنـا أرتّبها ترتيباً زمنياً حتى أساعد القارئ على أن يقرأ تطوّر هذه النصوص القديمة ويعرف ما الذي أتى في البداية وما الذي أتى في الوسط.

مشـروع الـتراث والتجديد لـه جبهات ثـلاث، الجبهـة الأولى، هي إعادة بنـاء العلوم القديمـة، وهناك جبهة ثانيـة، هي الموقف من الغرب وفيه كتبت علـم الاستغراب «مقدمة في علـم الاستغراب»، وترجمـات عن اسبينوزا، وفيها قضايا معاصرة في الجزء الثاني لكن بعدمـا انهـي العلوم النقلية سأتخصـص من جديد، وهنـاك جبهة جديـدة هي التعامل مع الواقع مباشرة دون نصوص قديمة أو نصوص جديدة.

أنا أتكلّم عن نصوص التراث، وعندما آتي للعلوم النقليّة سأتكلم عن علم التفسير وأنا كتابـي عن علـوم القرآن من المحمول إلى الحامـل لا أتكلم عن القرآن، بـل حوامل القرآن الزمانيّـة والمكانيّة والاجتماعيّة واللغويّة والبلاغيّـة والروايّة؛ أي الحوامل التي من خلالها أتانا الوحي وبلّغنا به.

وأخيراً: لا يمكن إسقاط التراث؛ لأنّه جزء حيّ من الواقع وأيضاً أزمة واحدة وليست أزمات عديدة وأنا أمامي فلسطين وباكستان والصومال ما هي الأولويّة وأنا أرى أمامي كل هذا العذاب، وماذا لو انتهى العمر وأنا لا زلت في الأزمة الأولى، فالرؤية الشاملة كما فعل القرآن الكريم. أنا أستغرب موقف من لا يعيش الأزمة ولا يشعر بها! أنا أعيشها ٢٤-٢٤ ساعة. كيف لا أشعر بأزمة هوية: عربيّ، إسلاميّ، شرق أوسطيّ كلّها اقتراحات مطروحة أمامي... وأحياناً الصراع يحتّم عليّ الاختيار، فأنا عربيّ مسلم ضد اليهودي الصهيوني، فلا أستطيع إلا أن أدخل في هذه التحليلات حتى أكون جزءاً من حركة الواقع.

المحجة: ربما يكون التساؤل حول المصطلحات والنقاش فيها ليس من الأولويات، ولكن لما كان مصطلح التجديد مركزيا في المشروع الفكري الذي تعملون عليه، نود أن نتساءل عن اختيار هذا المصطلح؟

الدكتور حنفي: في الحقيقة إنّ آخر عبارة في التراث والتجديد، الذي كُتب سنة ١٩٦٥ بالفرنسيّة رغم أنّ بعض الناس يظنّون أنّه كتب سنة ١٩٨٠ وهذا التاريخ هو تاريخ الطبعة العربية للنص الذي هو في الأصل مقدمة لأطروحة قدمتها لنيل شهادة الدكتوراه باللغة الفرنسية، ثم ترجمتها لأثير الفكر وأحرّك الراكد منه؛ لأنّ أكثر الناس لا تعرف الفرنسية.

فآخر عبارة في التراث والتجديد هي أنّ مقدّمة ابن خلدون شرحت أسباب انهيار الحضارة العربيّة، والتراث والتجديد أتى بعد سبعة قرون، وهو مقدّمة أخرى تضع شروط النهضة، وليس من المعقول أن نظل في إطار ابن خلدون. لقد انتقلنا من البدو الى الحضر، ابن خلدون أتى في القرن الثامن، فآن الأوان للمفكّرين العرب أن يشرعوا بإرساء قواعد وشروط النهضة.

من الناس من يقول إنّ التجديد بدعة. ومنهم من يقول: إنّ الله يبعث على رأس كلّ مائة عام من يجدد هذا الدين. والأمر عينه يمكن قوله عن الأديان نفسها عندما يقاس بعضها إلى بعضها الآخر. فالمسيحيّة هي قراءة روحيّة عن اليهوديّة، والإسلام هو تفسير لليهودية أخلاقياً وللمسيحيّة عملياً. والتراث ليس هو النصوص والمدوّنات فقط، بل هو الثقافة والتقاليد والأمثال العاميّة وكلّ المخزون الثقافي الذي يؤثّر في سلوك الناس. وأما حول اختياري لمصطلح التجديد بدل الإحياء، فإنه لاعتقادي بأن كلمة التجديد أقوى دلالة

حيث إن الإحياء هو بعث شيء ميت. أمّا التراث والتجديد فهو إعادة تأويل لإعادة التفسير لشيء لم يمت بعد.

التجديد، والاجتهاد، والتحديث، كلّها ألفاظ يدرسها علماء الاجتماع وهناك مجلّدات كُتبت في هذه المواضيع ولها ألفاظ مرادفة بكلّ اللغات الخ، لا أظنّ أنّ لذلك مجالاً للدخول فيه، لكن على الأقل هو حقه. عشرات الكتب كتبت عن المجددين في الإسلام وهناك من حاول أن يؤرخ طبقاً لهذا الحديث المجددين في كل قرن.

البعد الحاضر في التراث، التراث ليس ماضياً، بل ما زال حياً وأنا أرى الغزالي وابن سينا وابن تيمية ومحمد عبدو في الأسواق والشوارع، فهو ليس ماضياً هو حاضر معاش يعيشه الناس.

المحجة: في كتابك التراث والتجديد توجّه نقدا صريحا وواضحا لمناهج المستشرقين ولا تقصر نقدك على المنهج التاريخيّ عندهم، فما هي دوافع الدكتور حسن حنفي لنقده وما هي البدائل التي يقدمها؟

الدكتور حنفي: المنهج التاريخيّ عند المستشرقين يرصد الفكر باعتباره وقائع وأشخاص وحوادث، لكن كيف يفسَّر هذا الفكر لصالح أمّة وهو لا ينتسب لهذه الأمة، بالعكس قد تتدخل أحياناً بعض الأهواء الغربيّة في تشويه صورة التراث الإسلامي.

ملاحظتي حول الشخصنة (وهي من سمات الاستشراق) هي أنه لا يمكن تفسير الأفكار بالأشخاص، فلو لم يأت ابن سينا لأتى غيره، لأنّ التاريخ حاجات، قبل ابن سينا كانت هناك شروح جزئيّة لليونان عند الفارابي وعند الرازي، عظمة ابن سينا هو أنّه أعطانا موسوعة الشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات والطبيعيات في علوم الحكمة الخ، لكي يعطينا منظوراً كلياً، فالتاريخ هو الذي يبدع والأشخاص ما هم إلا معبِّرون عنها.

وبالتالي نقضت مناهجهم ليس فقط التاريخيّة، ولكن الإسقاطيّة، والتحليليّة التي تتجنَّب الرؤيا الكليّة والأثر والتأثّر، ففي كلّ مرة عندما يجد شيئاً متشابهاً بين المسلمين وأرسطو لا يفترض أنّ العقل البشريّ واحد، لكن يفترض أثر أرسطو في المسلمين حتى انتهى الإبداع. وأنا كتبت من النقل إلى الإبداع ضدّهم لكي أثبت أنّه بالرغم من النقل والترجمة والشرح والتلخيص والعرض إلخ، إلا أنّه هناك إبداع في الطبيعيّات والمنطق وفي الميتافيزيقا وخاصة في العلوم الطبيعيّة والرياضيّة التي يعيبون علينا أنّنا لم نحسنها. لا بد

لنا من تغيير نظرتنا إلى الواقع وإلى أنفسنا لماذا نعيش دائما روح الهزيمة.

المحجة: ربّما يلاحظ القارئ المدقّق في نصوص حسن حنفي شيئا من التعارض بين النصوص، سواء بين كتاب وآخر، أو في الكتاب نفسه، فهل هذا يمثل هذا نتيجة لنقد ذاتي يمارس من قبلكم؟

الدكتور حنفي: أنا لم أضع النصوص متعارضة، ولكنّها تبدو أحياناً كذلك؛ في الفقه الإسلامي باب مهم وأساسي يعرف بباب التعادل والتراجيح، أو التعارض، سواء في الأخبار أو في النصوص، وبالتالي هذا منطق إسلاميّ معروف. التعارض فيّ أنا، وفي طريقة فهمي لم أفهم كلّ الجوانب من النص، وهذا شيء طبيعيّ.

أنا في كلّ كتاب أنقد نفسي في كتابي السابق، ففي «من النقل إلى الإبداع» أنقد خطابيّة «من العقيدة الى الثورة»، وفي «من النص إلى الواقع» أنقد المغالاة في تحليل المضمون في «من النقل إلى الإبداع»، وفي «من الفناء الى البقاء» الذي سيصدر خلال هذا الشهر أنقد أيضاً مغالاتي في التحليلات اللغوية في «من النص الى الواقع»، وأنا أكتب الآن «من النقل الى العقل» أنقد مغالاتي في تحليل الأشكال الأدبيّة للأعمال الصوفيّة، فأنا في كلّ عمل أبدأ من الصفر، وكأنّني لا أعلم شيئاً وأحاول أن أبحث برؤية جديدة ومنهج جديد.

المحجة: من الاتجاهات الفكرية العربية المعاصرة ما يوصف بأنه توفيقي، فهل يرى حسن حنفي نفسه داخل هذه الدائرة؟

الدكتور حنفي: هل أنا توفيقيّ؟ ماذا يعني التوفيق؟ هل من يجمع بين الوارث والموروث يكون توفيقياً، هل الذي يجمع بين القديم والجديد وهو عنوان المشروع التراث والتجديد يكون توفيقياً؟ هل الذي يجمع بين فِرَق الأمّة دون الوقوع في مأزق فكرة الفرقة الناجية يكون توفيقياً؟ هل الذي يتنفّس برئتين والذي يرى العالم بعينين والذي يسير على قدمين يكون توفيقياً؟ فإن لم أفعل ذلك سأقع في الثنائيات المزيّفة: أصوليّون علمانيّون، قدماء ومحدثون، أنصار الأصالة وأنصار المعاصرة، هل الإصلاحيّون توفيقيّون؟ هل السيد محمد حسين فضل الله الذي يحمل هذا الهمّ توفيقي؟ هل علي شريعتي الذي يجمع بين التراث والهمّ المعاصر توفيقيّ؟

أنا أرى ضرورة إعادة النظر في ذلك حتى نستطيع تجاوز هذه الهوّة وهذا الاستقطاب الشديد الذي نعيشه الآن بين إخوة أعداء، فريق يكفّر فريقاً وفريق يخوّن فريقاً، وبالتالي،

هـل التوحيـد توفيقي؟ الذي يجمـع بين الله والعالم، الـذي يصف تجلّي الـذات الإلهيّة في الطبيـب. هل وحدة الوجود توفيقيّة؟ في رأيـي أنّ عظمة الحضارة الإسلاميّة أنّها توحيديّة تجمـع بين المتناقضات وأنا كنت البارحـة في الندوة الشهريّة عن المنطق والشعر، محاولات الجمـع بين الإيقاع المنطقـي والإيقاع الشعريّ، هل هذه توفيقيّة؟ هـل التناقض ظاهريّ أم حقيقيّ؟

وإن الحكم بالتوفيق ربّما يقوم على عقليّة مفرّقة في حين أنّ ثقافتنا تجميعيّة وتوحيديّة. ربّمـا استعمالي بعض المفاهيم المعاصرة مثـل أسلمة العلوم لوصف الغزالي في منطقه إنّما هـو في الحقيقة إعادة النظر في حقيقة الوارث والموروث وكيف أنّ الغزالي استطاع أن يعيد عرض المنطق اليونانيّ من خلال مقولات إسلاميّة، فالمنطق هو علم الميزان كما يسمّيه.

يستطيـع أحد الباحثين أن يضع التراث والتجديد من منطلق سيكولوجيّة المفكّر، وكيف أنّه ابن عصره؟ وسوسيولوجيّة المفكّر وكيف أنّه يعبّر عن الأزمة التي يعيشها العصر؟ ضاع نصـف فلسطين في العصر الليبرالي، وضـاع النصف الثاني في العصر القومي الاشتراكي في ١٩٦٧ وأنـا في حـيرة بين هموم الأمّة وبـين المداخل الإيديولوجيّـة لقضاياها الرئيسيّة. وعلى أي حال أنا أؤيد التواصل بين الأديان وبين قطاعات الفكر، فأنا لست ظاهـرة أتت من الصفر. ولكنّي أحاول في التراث الفلسفيّ المعاصر لذلك كتبت حوار الأديان، إنّني من هذا الجيـل: عبد الرحمن بدوي وزكي نجيب محمود وغيرهم ، وما أنا إلا أحد هؤلاء التلاميذ، لذلـك حوار الأجيال مهمّ. صحيح أنـا أؤوّل الثقافة الغربيّـة وأؤوّل الثقافة الإسلاميّة لكن دون أن أوفّق أحاول أن أحقّق التغيّر من خلال التواصل.

المحجة: طرح أحد المداخلين تساؤلا حول محاولتك بيان أهمية الطبيعة الإنسانية عند القدماء، فما تعليقكم على ذلك؟

الدكتـور حنفـي: ما قاله الأخ جهـاد في محاولتي لبيان أهميّة الطبيعيّـة الإنسانيّة عند القدمـاء، منهج تحليل المضمون يعطيني أدلّة ضدّ هذيـن التيارين أو الثلاث، المستشرقين الذيـن يقولون إنّنا لم نبـدع، الأصوليّون الذيـن يهمّشون علوم الحكمـة، والمتغرّبون الذين يعتـبرون الفلاسفـة الإسلاميّين كالكندي وابن سينا وابن رشـد نماذج للتعامل مع الغرب، وبالتالي لا ضير في أن أكون أحد ممثّليه. ويرجع سبب عدم ذيوع علوم الحكمة إلى أسباب عدة منها: وجود الفقهاء، الأمن الثقافي، التخفّي، استعمال الوارث من أجل عرض الموروث،

لكـن في النهايــة، الثقة بالنفس من أجـل الإبداع محاولة إيجاد فقيـه فيلسوف؛ وهنا تبرز أهمية أمثال ابن رشد ومحمد باقر الصدر والخميني وغيرهم.

أنـا أصف تطـور النصّ الفلسفـي في مراحله المتعدّدة من مرحلـة الترجمة إلى مرحلة التعليم الى مرحلة الشرح والتلخيص. ثمّ التحوّل الذي قام بدور العرض، العرض الأكاديميّ النسقيّ في الشفاء، والعرض الشعبيّ عند أخوان الصفا وبعد العرض يأتي التحوّل واستعمال الوافـد من أجل غلبة الموروث في مرحلة غلب فيها تمثّل الوافد في مرحلة، ثمّ يختفي الوافد لعرضـ الموروث، ويختفي العـكازان السندان الرئيسيّان من أجل عمـلٍ إبداعيّ عقليّ ظهر أساساً بالعلوم الطبيعيّة والفلسفيّة.

المحجة: ربما قيل الكثير حول الفلسفة العربية وتطورها وازدهارها أو اضمحلالها وبوارها وفقدانها الفاعلية، ما هو تعليقكم على ذلك؟

أيـن الفلسفــة العربيّة الراهنة؟ كلّنا نحــاول أن نصفها وأن نعرضهــا وأن نساهم فيها وأن يطـوّر الجميع من أجل مشروع مستقبليّ تأسيـس فكر عربي راقي. ومن بين المحاولات محاولتـي وأود أن أعلـق على بعض ما قيل: فإن مدخلــي إلى الفلسفة ليس إبستيمياً، بل هو مدخـل التأويـل؛ لأنّ خطورة الإبستمولوجيا هـي إعطاء الأولويّـة للنظر على العمل، وأنا من أنصار العمل، وعلى عكس ما يقول ديكارت بشكل أو بآخر أنا أؤمن بقاعدة: «أنا أعمل فإذاً أنا موجود».

على أيّ حال، فإنّ محاولاتي لهذا الجمع بين النظر والعمل، يجعلني قريباً من المفكّرين الشبان. ومحاولتي لتأسيس الفكر الديني الذي يقوم على مقارنة الأديان ربما يمكن مقارنتها من بعض الوجوه بمحاولات ماكس مولر، لكنني لست أشعرياً، بل ربما كنت معتزليّاً خارجيّاً يقـوم على الجمــع بين التوحيد والثـورة، أصوليّاً يجمع بين الأصـل والواقع، وتحويل الوحي إلى علـم إنسانيّ، التحوّل من الله إلى الإنسان. علــى أيّ حال، إنّ مأساة ابن خلدون تكمن في أشعريتــه، وفي أنّه ماديّ تقليديّ معاصر. وعندما صدر كتاب مقدّمة في علم الاستغراب فــرح به الإسلاميّون؛ لأنّهم ظنّـوا أنّني أنقد الغرب، وعندما صدر مـن العقيدة إلى الثورة غضــب الإسلاميّــون لأنّهم ظنّــوا أنّني علمانيّ. ومــن هنا، فإن كتبي تحــاول أن تحضر في البلاد العربية كلها، ولكنني محاصر في بعضها، وأحياناً تحاصر بعض كتبي وتمنع وأحيانا يسمح بتوزيعها، وإنني أعترف بأن كل جديد لا بد من أن يواجه بعض الصعوبات حتى يشق

لنفسه طريقاً، أنا نفسي لست على ثقة مما أفعل؛ لأن التاريخ هو الحكم في النهاية.

وعلى أي حال لا بد من فتح باب التفكير في القضايا العملية التي تمس الواقع الراهن، فأنا عندما دعيت الى الحج، ورأيت ثلاثة مليون في عرفات فوق الجبل فقلت أين يتّجهون؟ عرفات ليست في خطر بل القدس في خطر، لو عندي القدرة لأفتيت أنّ هذا العام حجّ إلى القدس، والقدس كانت أحد القبلات الأولى، وماذا ستفعل إسرائيل أمام ثلاثة مليون مسلم يحجون في القدس. تقتلهم. فلتقتلهم ليبقى عندنا مليار إلا ثلاثة مليون.

الدراسات

- المنهــج، المنطــق والمعرفة في الاتّجاه النقديّ عند أبي البركات البغداديّ

المنهج، المنطق، المعرفة

في الاتّجاه النقديّ عند أبي البركات البغداديّ

الدكتور خنجر حميّة

لم يـأتِ نقـد أبي البركات البغـدادي للفلسفـة المشائية في موقع المعـاداة للفلسفة كفلسفـة أو المعـاداة للفكر اليوناني؛ بل هو نَقَدَها من موقـع الفيلسوف الذي رأى فيها انحرافاً عمَّا وضعت له أصلاً، بعد أن أغرقت في الترميز والتعقيد واللغو اللفظي.

ويرتكـز منهج أبي البركات في كل معالجة على ما يسمّيـه بالمعرفة الأوليّة أو أوائل الذهـن ولكن أيضاً على اعتبار أهمية ما ينتجـه الوهم دونما تبخيس بدور العقل. ثم عندمـا يعالج المنطـق الأرسطي فلا يقـترف في معالجة فن المشاء بل هـو يقرُّ المنطق الأرسطي كما هو لكنّه يعتبر أن المنطق لم يوضع لكلِّ الناس،

١- تمهيد ومدخل

صادفت الفلسفة اليونانيّة - على تعدّد منابعها واتّجاهاتها - موقفين متعارضين في البيئة العربية الإسلاميّة، عند أولئك الذين اتصلوا بالعلم اليوناني في أول عهد الترجمة، موقفاً اتسم بالقبول والتسليم، وهو كان في العموم موقف أولئك الذين استهوتهم جدة هذه العلوم ودقتها وما تنطوي عليه من معقوليّة، وجذبهم إليها اعتقادهم بما يمكن أن تفتحه لعلوم الدين من آفاق. وموقف الرفض والمعارضة، الذي تجسّد في أفضل صورة في ردّة فعل الفقهاء والمتكلّمين وعلماء الشريعة، ممن اعتقدوا بما يشكّله هذا العلم من خطر. ولقد اتّخذ هذا الموقف مداه الأوسع والأكثر تنظيماً في حركة الكلام الأشعريّ وروافده، كما تجلّت متوازنة في أعمال الفخر الرازيّ والغزالي، ثم متطرّفة مندفعة مع ابن تيميّة والحنبليّة الجديدة عموماً.

ولن نجد انشغالاً بالعلم اليونانيّ مستقلاً ومتحرّراً، وتقويماً لمعانيه خالياً من المواقف المذهبيّة والمسلّمات إلا عند أبي البركات البغدادي[١]، بالرغم من صدوره في تفكيره عن نزوع مشائيّ واضح وراسخ، وبالرغم من حرصه على تأكيد انتمائه لهذا الإرث المعرفي، فقد وجد أنّه لا بدّ من إعادة تقويم شامل لجماع ما قدّمه فلاسفة الإسلام حول هذا التراث من نتاج خصوصاً نتاج ابن سينا، يتجاوز التقليد الأشعريّ من جهة، والشروحات و التفسيرات والردود التي حاولت أن تنتصر له في تراث المشّائيّة المتأخّرة.

ولقد أخذ هذا الرجل على نفسه أن يتجرّد قدر الإمكان من أيّ موقف مسبق أو من أيّ رأي جاهز أو فكرة راسخة، اللهم إلا ما تفرضه عليه بداهة العقول أو ما تؤكّده الفطرة في أشدّ مواقفها صفاءً وأكثرها وضوحاً، أو ما يعرضه الوجود أمام وعيه من معارف عامّة يقبلها العقل بلا تردّد أو تشكيك.

ولأنّ أبا البركات كان يطمح إلى الحقيقة دون سواها، ويرغب في المعرفة والحكمة مجرّدة عن أيّ دافع مذهبيّ أو دينيّ، فإنّه لم يكن يجد حرجاً في تفنيد مزاعم المشّائين وأقاويلهم في كلّ موضع وجد أنّه يفتقر إلى الحجّة أو يعوزه البرهان؛ ولأجل ذلك كلّه أيضاً كان نقد أبي البركات مختلفاً أشدّ ما يكون الاختلاف عمّا سبقه من نقد أو تأخّر عنه، ممّا رسّخته الأشعريّة وامتداداتها تقليداً لا تحيد عنه. فهذا كان ينهض على دوافع دينيّة جدليّة خالصة، هدفها التوهين والزخرفة، والإقصاء والنبذ، وحماية الذات والهويّة في مجابهة علم دخيل[٢]... وكان يطمح نقد أبي البركات إلى تنقية الفلسفة من رواسب

التاريخ، بالرجوع بها إلى ينابيعها الصافية، وإلى تخليص منهجها ممّا لحقه من تشويه أو تحريف أو تزيّد فرضه تطاول الزمن وتباعده. فنقده إذن إنّما قصد منه الانتصار لجوهر الفلسفة، وإعادة إحياء الروح الذي حرّكها على مدى الزمن، والرجوع بها إلى أصولها الصافية وبداياتها النضرة الغنيّة... قبل أن يشوّهها تقلّب الأزمنة وتعاقب الأجيال وتراكم سوء الفهم والتفسير. ومن مثل هذا الموقف بالذات تنبع أصالة أبي البركات، وتكمن قيمة ما قدّمه من فكر، وما أبدعه من نتاج.

ولأنّه كان يدرك أن أيّ جهد نقديّ يطمح إلى التصويب والتصحيح والتقويم لا يكفي فيه الهدم والتقويض، بل لا بدّ معه من التأسيس والتشييد، فلقد كان حريصاً كلّ الحرص على أن يعرض لنا، ولو بإيجاز واختصار، المنهج الذي يقوم عليه جهدُه ويتأسّس فكرُه وينهض مشروعه، والمنطق الذي يحكم رؤيته للمعرفة وطريقته في امتحان العلم.

على أنّ هذا الجهد على سعته لم يكن يجري على سنّة واضحة وطريقة بيّنة خالية من الهنات، شأنُه شأن كلّ فكر على الإطلاق، ولقد كان يتبدّى ذلك ها هنا تارة في محاولة التأسيس للمنهج وبناء الطريقة وتبيان الأسس، وأخرى في تطبيق ذلك في كلّ خطوة من خطوات الفكر ومرحلة من مراحل التأمّل. كما سوف يتبدّى لنا في ما يأتي في مطاوي هذه الدراسة.

٢- المنهج الفلسفيّ عند أبي البركات

أولاً – التراث والحقيقة الفلسفيّة «التأسيس للمنهج»

لم يكن إذن نقد أبي البركات البغداديّ امتداداً للتيّار النقدي الذي بلغ ذروته مع الغزالي، بل نمطاً آخر من النقد، وانشغالاً استثنائيّاً على الفلسفة المشّائيّة ذا نزعة فلسفيّة خالصة، تتجاوز التقليد الذي ترسّخ زمناً في البيئة الفكريّة للمسلمين، والذي قام أساساً على مبدأ التوفيق بين الدين والفلسفة، أو بين الوحي والعقل، أو بين الشريعة والحكمة، «باعتبارهما مظهرين لحقيقة واحدة.»[٢] وهو لم يستهوه، في كلّ مراحل تفكيره الاستغراقُ في تأويل مسائل الخلاف بين الدين والفلسفة ولا التنظير لوحدة منطلقهما، وما يقصدان إليه من أهداف. ولم يكن يجد أنّ صرف الجهد في سبيل ذلك يأتي بالنفع أو يفيد، أو يقدّم للدين وللفلسفة كليهما ما يمكن أن يؤسّس عليه أو يستلهم.

ولقد كان الرجل موقناً - من جانب آخر - أنّ التراث الفلسفيّ برمّته، حتّى ذاك الذي ورثه العرب عن اليونان في مجمل مراحله، إنّما هو في أحسن أحواله تجربة إفساد مستمر للحقيقة الفلسفيّة، التي ساهم تعاقب الأزمان وسوء تأويل البشر لها وتعاملهم معها، في احتجابها خلف كمٍّ هائلٍ من الشبهات والأقاويل والآراء الفاسدة، واستتارها وراء العبارات الموهمة الحمّالة لوجوه من المعاني كثيرة ومتباينة، وعليه فلقد كانت نقطة البدء في تجربة أبي البركات هي الارتقاء بالنقد الفلسفيّ فوق حدود البحث عن تأويل يخدم وحدة الفلسفة والدين، ويطمح إلى تأكيدها، ليصبح نقداً متحرّراً من أيّ غرض سوى البحث عن الحقيقة الفلسفيّة في حدّ ذاتها[٣] من جهة؛ ووضع التراث الفلسفيّ برمّته في دائرة المساءلة والشك، ومحاولة التحقق من مقدار ما يحتويه أو ينطوي عليه من هذه الحقيقة من جهة أخرى.

ولأنّ أبا البركات كان يطمح إلى نقد فلسفيّ متجاوز يخدم الفلسفة ومنهجها، ويحقّق أغراضها وما تصبو إليه، ولأنّه لم يكن يصدر في نقده عن موقف دينيّ أو مذهبيّ، فلقد وضع نفسه أمام مهمّة اكتشاف منهج للفلسفة مختلف تماماً، ورؤية جديدة تمكّنه من تجاوز ما آل إليه النظر الفلسفيّ التقليديّ من إخفاقات، أو بالأحرى طريقة هذا التعليم، التي ساهمت في وصول التراث الفلسفيّ القديم إلينا مضطرباً مشوّشاً، وفي غياب الحقيقة الفلسفيّة واحتجابها خلف كم كبير من الشروحات والتفاسير والتعليقات الغامضة الملتبسة والضبابيّة. ذلك أنّ التعليم الفلسفيّ في العصور الذهبيّة للحكمة كان يتمّ بشكل مباشر عبر المشافهة والتلقّي. ولقد كان الأستاذ في مثل هذا النمط من التعليم يأخذ بيد تلامذته مراعياً ما يتمتّعون من طاقات وقدرات، آخذاً بعين الاعتبار مناسبة الوقت وقابليّة المتلقّي فلا يلقي عليه من الحكمة، إلا ما يملك قدرة فهمه فينقله بهدوء ويسر من مرحلة من مراحل الفهم إلى أخرى أعلى وأعمق، ما يجعل حكمة الحكماء تنتقل في الأجيال وفق نظام، فلا يصل علمها إلى غير أهلها ولا ينقل في غير وقته، ولا على غير الوجه الذي يليق بهذا العلم وبأهله.

يقول أبو البركات مفتتحاً كتابه المعتبر:

«إنّ عادة القدماء من العلماء الحكماء كانت جارية، في تعليم العلوم لمن يتعلّمها منهم وينقلها عنهم، المشافهة والرواية دون الكتابة والقراءة، فكانوا يقولون ويذكرون من العلم ما يقولونه ويذكرونه لمن يصلح من المتعلّمين والسائلين في وقت صلوحه كما يصلح، وبالعبارة اللائقة بفهمه وعلى قدر ما عنده من العلم والمعرفة المتقدّمين، فلا يصل علمهم إلى غير

أهلـه، ولا إلى أهلـه في غير وقته، ولا على غير الوجه الذي يليق بعلمهم ومعرفتهم وذكائهم وفطنتهم»[٤].

ولقد كان الحكماء وتلاميذهم في العصور الأولى للفلسفة كثيري العدد طويلي الأعمار، ما سمح للعلم أن ينتقل من جيلٍ إلى جيلٍ على أكمل وجه وأتمّ صورة، وساهم في أن تحافظ الحقيقـة الفلسفيّـة على صفائها وتوهّجهـا، لا تعدو عليها عوائد الضيـاع ولا تطويها آفات النسيان، ثم لا يقع منها شيء إلى غير أهله حسب تعبير أبي البركات[٥].

ولم يكـن أبـو البركات وحده من افترض أنّ الحكمة دوّنـت في الأزمان السالفة من قبل الحكماء بأسلوب الرمز والإشارة والتلميح، ضناً بها على غير أهلها، وصوناً لها عن أن تقع في غـير محلّها. فذلك يكاد يكون سنّة في التراث الفلسفيّ القديم والحديث، ولقد وردت في نصٍ لأفلاطون مقالة يحـذّر فيها من تدوين العلوم إلا بطريقة الرمز ونسب الفارابي ذلك إليـه بـلا تحفّظ فقال: «إنّ أفلاطـون كان يمنع في قديم الأيام عن تدويـن العلوم وإيداعها الكتب... فلمّا خشي على نفسه الغفلة والنسيان وذهاب ما يستنبطه، وتعسُّرَ وقوفه عليه... اختار الرموز والألفاظ قصداً منه لتدوين علومه وحكمته على السبيل الذي لا يطلع عليه إلا المستحقون لها، والمستوجبون للإحاطة بها طلباً وبحثاً وتنقيراً واجتهاداً.»[٦]

وادّعـى ابـن سينا كذلك: «أن أجلّة فلاسفة اليونان كانـوا يستعملون في كتبهم المراميز والإشـارات التـي حشوا فيها أسرارهـم كفيثاغورث وسقـراط وأفلاطـون.»[٧] ونسب إلى أرسطو أنّه قال في إحدى رسائله إلى أستاذه أفلاطون: «لقد تركت في كتبي مهاوي كثيرة لا يقف عليها إلا القليل من العلماء العقلاء.»[٨]

ولقـد كان مثل هذا النمط مـن التعامل مع التراث عند الفلاسفـة المسلمين دليلاً على اعتقادهم ببقاء الحقيقة الفلسفيّة في التاريخ منقولة في بطون الكتب، بلغة رمزية، فلا يقع عليها إلا أهلها القادرون على النفاذ إلى دلالات عبارات الحكماء وألغازهم، المؤهلون لفهم الأسـرار المودعـة خلف حجاب ألفاظهم. لكنّ أبا الـبركات استثمر ذلك في اتّجاه مختلف، وافترض أنّه لمّا كانت الفلسفة دوّنت في الكتب بلغة غامضة وأسلوب مبهم مستغلق، وحجبت معانيهـا خلف كمّ هائل مـن الألغاز والأحاجي، فلقد مسّت الحاجـة عند من وصلتهم هذه الكتـب إلى وضع شروحات عليها وتفاسير، تطمع إلى فك ألغازها وكشف أسرارها وإيضاح دلالاتهـا ومعانيهـا، فتراكمت جيلاً بعد جيـل أكداس مـن الآراء والنظريّـات والمعتقدات والتصـوّرات التي كانت تعبّر في الحقيقة عن انطباعات أصحابها وأفكارهم، فاختلط فيها

الحق بالباطل والعلم بالجهل، ما زاد في غموض الحقيقة الفلسفيّة واحتجابها، وضياع معالمها واختفاء ملامحها، وذوبانها في سلسلة طويلة من البسط والتفصيل والتكرار والتطويل، حتّى أصبحت في العصور المتأخرة أثراً بعد عين حسب تعبير أبي البركات.[٩]

ولم يكن ممكناً لأبي البركات وهو يقرّر هذا الحكم الخطير أن يكتفي بموقف مجمل من تراث الفلسفة برمّته من غير أن يعود إليه تفصيلاً ليدلّل على زيفه في كلّ موضع من مواضعه، وفي كلّ محطة من محطّاته، وليحاكمه في معظم ما عبّر عنه من نظريّات وآراء ومواقف، وليفنّد خطوةً بخطوة، مبيّناً زيفه كاشفاً عقمه وخواءه مدلّلاً على فساده وتهافته، بعد أن يضعه أمام محكّ النقد والاختبار، مستنداً إلى ما قاده إليه نظره من منهج وأرشده إليه تأمّله من طريقة. على أنّ مثل هذا الموقف من أبي البركات كان يقتضي منه رفض كلّ التراث الفلسفيّ بلا استثناء، وإعادة استئناف قول فلسفيّ جديد مبتكر، له منهجه الخاص وأدواته ومنطقه، وهو موقف لا يقبل مساومة أو تجزئة. لكنّنا حينما نفحص نتائج الرجل نجده يستشهد في مواطن كثيرة بنصوص كان يفترض أنّها مرفوضة، أو هي على أقلّ تقدير موضع حذر وشك، خصوصاً أنّه كان يستعملها استعمال المؤمن بمضمونها الواثق بصحّة ما تحتويه من آراء وتصوّرات ومعتقدات، المتأثّر بما تكشف عنه من مضامين وآفاق. فالآراء الأفلاطونيّة المتناثرة في كتابه المعتبر، والتي استقاها ممّا عرفه العرف من كتب أفلاطون أو شرّاحه أو من الكتب الكثيرة التي انتشرت منسوبةً إليه في البيئة العربيّة الإسلاميّة، والآراء المنسوبة إلى يحيى النحوي أو يحيى بن عدي، والفصول الكاملة التي نقلها عن ابن سينا من كتابه الشفاء، كلّ ذلك يخلّ بالموقف المنهجيّ الأساسي لأبي البركات، والذي قرّر من خلاله بأنّه لا يتأثّر في ما يعرضه من فكر بأيّ نظر فلسفيّ سابق عليه، ولا يقلّد في ما قرّره من مواقف أيّ نتاج فلسفيّ مهما علا شأنه وجلّت مكانته.

وإذا كان أبو البركات إنّما يستشهد بمثل هذه النصوص؛ لأنها تتوافق مع مذهبه، أو تنسجم مع منهجه الذي قرّره وآمن به أو تتلاءم مع رؤيته الفلسفيّة ومعتقده، فإنّه كان ينبغي عليه أن يبيّن ذلك، وأن يكشف عن الأبعاد الحقيقيّة التي أوجبت عليه الاستشهاد بها ونقلها والاستناد إليها، ليكون ذلك منسجماً مع قاعدة فكره متلائماً مع الحقيقة التي يطمح إلى كشفها والإعلان عنها.[١٠]

على أنّ مثل هذا الانشغال كان يقتضي منه أن يكون حذراً إزاء التراث الفلسفيّ الذي بين يديه، فلا يطلق عليه حكماً كلياً يسِمُه بالزيف والفساد، ولا يقرّر دعوى عامة تحمّله

في مجملـه مسؤوليّة ضياع الحقيقة الفلسفيّة واندثارها، ثمّ يعود فيستند إليه ويستشهد به ويستثمره. أفلا يكشف هذا عن أنّ التراث الفلسفيّ لم يكن بمجمله كما وصفه أبو البركات عنـد تقرير منهجه وتبريـر استئناف انشغال فلسفيّ جديد ومتميّـز؟؟ وأنّ في هذا التراث شيئاً من الحقيقة وبعضاً من علم يستفاد منه وينتفع به؟ وكيف كان فأبو البركات، بالرغم مـن موقفـه المنهجيّ من التراث الفلسفـيّ، نجده في كثير من محطّات فكـره متأثّراً بشكل أو بآخـر بالـتراث الفلسفيّ السابـق عليه، منتفعاً به، مستلهماً الكثـير ممّا احتواه من آراء وتصـورات وأفـكار. فل يبرأ فيلسوفنا كلية كمـا يبدو من أثر هذا التقليـد الذي طغى على عصره، وعلى ما تقدّم عليه من أزمان.

ثانيـــاً – خطوات المنهج عند أبي البركات

ولقد كان يوجّه نقد أبي البركات للفلسفة - مضافاً إلى اعتقاده بضياع الحقيقة الفلسفيّة في خضـم تراث مضطرب ومشوّش- ميلـه إلى البساطة والوضوح، ونزوعه التجريبيّ الذي يقـدّم عالم الوجـود الطبيعيّ على عالم الفكرة المجرّدة، وانتصـاره للتأمّل الداخل ضدّ كلّ نزعـة عقليّة منطقيّـة صارمة، ولأجله فهو لم يـتردّد أبداً في إظهار تحفّظـه على الإفراط في اللجـوء إلى العقـل كمرجعيّة وحيدة تحاكم من خلالهـا الآراء والأفكار ويستند إليها كلّ نسق فلسفيّ. فمثل هذا الاحتكام للعقل يجعل الفلسفة حكراً على الخاصّة التي تملك أهليّة البحـث والتدقيق، ويحرم العامّـة نعمة العلم، ويحجب عنها نور الحكمة، ويحول بينها وبين الحقيقة.

وأبـو الـبركات لم يكن يقصد في الحقيقة أن يقف ضدّ العقـل، أو ضدّ كلّ نزعة عقليّة، وهو لم يكن يتنكّر للمكانة التي يحتلّها وللدور الذي يضطلع به، لكنّه كان يرغب في التخفيف قـدر الإمكان من غلواء النزعة العقليّة الصارمة، والتجريد المفرط اللذين استمسكت بهما المشّائيّة في قوّة وعنف شديدين، ليفسح في المجال أمام طرائق أخرى للمعرفة لا تقلّ أهميّة عـن العقل، أطلق عليها تارة اسم التأمّـل الذاتيّ، وثانية الحدس، وثالثة الاعتبار، وهو كان يقصد بها الالتقاء المباشر بموضوع المعرفة؛ حيث تَمَثُّل الحقيقة صافية أمام الوعي من غير توسّـط براهـين معقّدة أو حجج متكلّفة، وحيث يتمّ إدراكهـا في موضوعات العالم البسيطة وأشيائه العاديّة.

ومثـل هذا الموقـف لا يحيل إلى نزعة إشراقيّة صوفيّـة[11]، ولا إلى نوع من الاستبطان،

بل هو يحيل على نمط من التأمّل العقليّ الشخصيّ الذي ينكفئ على المعرفة في أبسط أشكالها وأوضح صورها، كما تتجلّى على صفحة الوجود. ومثل هذا النوع من التأمّل نجده في كلّ المذاهب الفلسفيّة على اختلاف نزعاتها، وهو كان في ما يبدو من أثر الدين على التفكير الفلسفيّ من جهة ومن آثار النزعة الأفلاطونيّة التي تغلغلت في كلّ حنايا التفكير الفلسفيّ للمسلمين من جهة أخرى(١٢). والكلام هذا حول المنهج الفلسفيّ عند أبي البركات عام يحتاج إلى أن نفحص خطواته، بعد أن قرّر أبو البركات استغناءه في بناء مذهبه عمّا رسّخه التراث الفلسفيّ قبله واحتوته مدوّنات الفلسفة وكتبها، فما هي هذه الخطوات التي محضها أبو البركات ثقته واعتبرها معياراً يميّز به الصواب عن الخطأ، والحق عن الباطل، والعلم عن الجهل، وافترضها طريقاً إلى الحقيقة وسبيلاً إلى المعرفة؟

التأمّل الذاتي

سمّى أبو البركات منهجَه، الذي يرتضيه طريقاً إلى المعرفة، بالتأمّل الذاتي أو الفكر الشخصيّ أو الحدس، ولقد عرضه في نصٍّ مقتضب من المعتبر فقال: «وكنت أجتهد بالفكر والنظر في تحصيل المعاني وفهمها والعلوم وتحقيقها فيوافق في شيء منها لبعض، ويخالف في شيء آخر لبعض من القدماء في أقاويلهم».(١٣)

ولقد أشار إلى مثل هذا الموقف المنهجي في نصٍّ آخر باسم الاعتبار، الذي لا يبعد كثيراً في معناه عن التأمّل الذاتيّ أو التفكير الشخصيّ فقال: «وسمّيته كتاب المعتبر لأنّني ضمّنته ما عرفته واعتبرته وحقّقت النظر فيه وتمّمته، لا ما نقلته عن غير فهم أو فهمته وقبلته من غير نظر واعتبار، ولم أوافق على ما اعتمدت عليه فيه من الآراء والمذاهب كبيراً لكبره، ولا خالفت صغيراً لصغره، بل كان الحقّ من ذلك هو الغرض، والمخالفة والموافقة فيه بالعرض».(١٤)

وهذان النصّان لا يكادان يكشفان لنا سوى أنّ فيلسوفنا قد ارتدّ إلى الذات متّخذاً منها مقياساً أو منهجاً يتسلّح به في محاولة نقده للفكر الفلسفيّ وتقويمه لمضامينه، بعد أن أعرض عن كتب الفلاسفة ومذاهبهم وأفكارهم. لكنّنا لا نكاد نعثر فيهما على ما يرشدنا إلى معرفته جوهر مثل هذا الارتداد ومعناه، أو فهم ما يقصده من التأمل الذاتيّ أو النظر أو الاعتبار. وسوف لن يتحقّق لنا ذلك إلا في ضوء مفاهيم ثلاثة قرّرها على نحو مجمل في سياق مناقشاته لمشكلات فلسفيّة طبيعيّة وميتافيزيقيّة.

أوّل هـذه المفاهيـم، هو مفهوم المعرفـة الأوليّة أو العرف العامـي أو أوائل الأذهـان،[١٥] والثـاني أحكام القـوّة الوهميّة، والثالث صحيفـة الوجود. والمفاهيم الثلاثـة هـذه – والتي سنعرض رؤية أبي البركات لها – تكشف بلا أدنـى التباس عن أنّ أبا البركات كان يقصد بالتأمّل الذاتيّ أو الفكر أو النظر والاعتبار، والذي ارتضاه منهجاً لفكره، التأمّل الشخصيّ القائـم على معارف عاميّة أوّلية لا يرقى إليها الشك، أو المستند إلى أحكام القوّة الوهميّة، أو المطابق لما ينكشف أمام الوعي من أشياء العالم الطبيعيّ وموجوداته.

أمّا المعارف العامية أو أوائل الأذهان، فهي ضرب من المعرفة لها صفة العموم والشمول، مـن جهـة، لأنّها قدر مشترك بين كافة العقول النقية، ولها صفـة البساطة والوضوح، لأنّها تـدرك بـلا تكلّف مشقّة أو تكبّـد جهد. فهي إذن بمثابـة البديهيّات التي تـدرك بالمباشرة والارتجـال، والتـي يستند إليها الناس عفـو الخاطر لشدّة وضوحهـا في نفسها، ولأنّها من البساطة بمكان بحيث يتّخذها الناس سبيلاً إلى الحقيقة مهما تفاوتت حظوظهم من العلم ودرجاتهم من المعرفة.[١٦]

ولقـد كانت هـذه الأفكار العامية هي التـي وجّهت – في العموم – فكـر أبي البركات في الجانـب الفيزيقيّ مـن مشروعه الفلسفيّ، أعني في المشكلات التي تتّصل بما اصطلح عليه بالفلسفـة الطبيعيّـة. فعلى أساسها مثلاً يرفض الفهم الفلسفـيّ المشّائي لمفهوم المكان من حيـث إنّـه «السطـح الداخل من الجسـم الحاوي المحيـط بالسطح الخارجـيّ من الجسم المحويّ». واستناداً إليها يقرّر أنّ المكان هو الفضاء الثلاثيّ الأبعاد مفترضاً أنّ المكان بحسب التعارف العام والخاصّ هو هذا، من غير حاجة إلى تحويله عمّا تعارف عليه الجمهور.[١٧] فللمـكان في الفهـم العامي معنى بسيـط غاية البساطة، واضح بمـا لا مزيد عليه، وهو من البداهـة بحيـث يتبدّى في الذهن من غير حاجة إلى أن يقدّم له تعريف يكشف عن حقيقته ويبيّن معناه.

وسـوف تكـون الأفكار العاميـة أو أوائل العقول المرتكـز الذي على أساسـه قدّم نقاشه المفصلي حول تصوّر الزمان في الفلسفة المشّائية، حيث يقول: «وأمّا تصوّره ومعرفة ماهيّته الموجودة، فإنّه في العرف العامي من البيّن الجليّ، وفي التعريف التامّ المنطقيّ من الغامض المشتبه الخفيّ، فنحن الآن نهتدي بمعرفته العامّية ونجعلها موضوعاً لما نحكم به عليه وفيه من محصول المعرفة النظريّة العقليّة.»[١٨]

ولقـد ربط الفكر المشّائي الزمان بعالم الأجسام والحركات، ما أسبغ عليه إطاراً حسياً

مادياً، وحصر معرفة حقيقته ومفهومه بالعقل مستعيناً بالحسّ. لكنّ أبا البركات يتخطّى في محاولة فهم الزمان أمر الحسّ وأمر العقل كليهما، ويحاول أن يتفحّصه في عالم آخر مختلف كلّ الاختلاف هو عالم الشعور، أعني أنّه يحيل إدراكه إلى المباشرة والمعاينة والشعور الداخلي، حيث تدركه النفس وتعيه وعياً مباشراً لا تكاد تحتاج معه إلى أقيسة أو تحليل عقلي.[١٩] إنّه شعور مباشر أصيل لا يتقوّم ولا يتحقّق من خلال ملاحظة الأشياء ومقارنتها بعضها بالبعض الآخر، ولا يرتبط ببواعث أو مثيرات مادية... فالشعور هذا بالزمان إنّما يتحقّق بمعزل عن كلّ ذلك وفي استقلال تامّ عنه. وكأنّ أبا البركات يريد أن يقرّر في خصوص الزمان أنّه إنّما يدرك بشعور فطريّ أوّلي، يشبه إدراك الذات لذاتها وإدراكها للوجود، فهي معرفة ذاتيّة فطريّة أوليّة لا تحتاج إلى وسائط أو أدوات. وتلك طريقة في التفكير تحيلنا بوضوح على المنهج الذي رسّخ أبو البركات دعائمه وارتضاه ركيزة لتفكيره، والذي يحلّ الشعور البسيط والإدراك المباشر الساذج للأشياء والوعي الملتصق النابع من مواجهة النفس لموضوعاتها، في المكانة الأعلى على حساب التحليل العقليّ والمبالغة في التجريد، مقاماً على فكرة أنّ ما يتمخّض عنه الشعور هو أكثر صدقاً ويقيناً مما تسفر عنه عمليّات التحليل العقليّ. ضرورة بساطة الشعور وتعقد الفكرة، والأبسط أصدق على الدوام وأشدّ وضوحاً.[٢٠]

أمّا القوّة الوهميّة فهي عند أبي البركات طريق موثوق به لمعرفة الحق. وبديهة الوهم عنده كبديهة العقل التي يعتدّ بها المشاؤون سواء بسواء. لا فرق في ذلك عنده بين أن يكون موضوع الإدراك عقليّاً أو حسّياً... ولقد رفض المشاؤون اعتبار الوهم طريقاً إلى المعرفة اليقينيّة، وقرّروا أن لا أساس منطقياً يبرّر صدق القضايا التي تنشأ عن قوّة الوهم.

فإذا تجاوز الوهم دائرة المحسوس إلى دائرة المعقول فَقَدَ قيمته. ولم يصحّ الاستناد إليه كطريق إلى المعرفة بأيّ حال من الأحوال. فمنفعته إنّما تنحصر في دائرة الحسّ لا تتجاوزها ولا تعدوها. وهو يحتاج على الدوام من أجل تصحيح تصوراته أو تزييفها إلى حكم العقل.. وإلا لو ترك ونفسه فهو مكمن الخداع والتضليل. ولعلّ تمسّك أبي البركات بأحكام القوّة الوهميّة إنّما نشأ من انحيازه إلى الأفكار العامّية واعتداده بآراء الجماهير التي تتّسم في عمومها بالوضوح والبساطة، وتبتعد عن الغموض والتعقيد... والوضوح والبساطة هما عنده مقياس الصواب وميزان الحقّ اللذان لا يأتيهما الباطل من بين يديهما ولا من خلفهما.

ولقد لجأ أبو البركات إلى أحكام القوّة الوهميّة في مناقشته للكثير من آراء المشّائين في موضوعات تنتمي في مجملها إلى حدود الفلسفة الطبيعيّة، كمشكلة الخلاء والنهاية واللانهاية في المكان وغيرها من المشكلات. فقد أثبت على سبيل المثال اللانهاية في المكان بحجّة قامت على توهّم سهم نافذ خارج كرة العالم، وهي حجّة رفضها المشاؤون لاستنادها إلى حكم الوهم، وهو عندهم لا يفيد علماً، ولا ينتج يقيناً.

لكنّ أبا البركات لم يجد حرجاً في الاستناد إليها لإثبات اللانهاية، ما دام لم يقم عليها دليل عقلي بديهي يبطلها. وقرّر ذلك قائلاً: «فإنْ قال (المعترض): إنّ هذه الحجّة وهميّة أيضاً... قلنا كيف تكثّرت حجّتك في الخطوط وهي أوهام بطلت بالنظر العقليّ من حيث توهّمت، وهذه قد توهّمها ولم يكن توهّم ضدّها، ولا وجد العقل سبيلاً إلى ردّها».(٢١)

وثالث المفاهيم التي تكشف طبيعة منهج أبي البركات الفلسفيّ هو ما أسماه بصحيفة الوجود. وأغلب الظن - كما أشرنا سابقاً - أنّه يقصد من هذا المصطلح عالم الأشياء الطبيعيّة الذي هو الأساس في ما يكوّنه العقل من أفكار وتصورات.

ولقد ورد هذا المصطلح مرّتين في مقدّمة كتاب المعتبر مجملاً من غير تفصيل ومبهماً من غير تعريف. قال في الأولى: «وتحصّل بإشباع النظر في صحيفة الوجود من ذلك (الأفكار) ما لم يُقَل أو ينقل»(٢٢) وفي الثانية: «وقابلت جميع ذلك بالكتاب الأصلي، والصحيفة الأولى، اللتين إذا نقل الكاتب منهما أصاب أو قابل بهما صح الكتاب.»(٢٣)

لكنّ الذي يتبين من مجمل اللفتات المنهجيّة التي بثّها أبو البركات في مطاوي أبحاثه في كتابه المعتبر هو أنّ المقصود من صحيفة الوجود أو نسخة الوجود العالم الطبيعيّ أو عالم الأشياء الطبيعيّة، الذي يقع في قبال العالم العقليّ أو عالم المفاهيم والأفكار، وهو يرى أنّ هذا العالم هو العالم الأصليّ، وهو محض الحقّ وصريح الصواب، أمّا العالم العقليّ فهو عالم المفاهيم والصور المنعكسة من هذا العالم، المتمثّلة لحقائقه ووقائعه.

ومن ثَمَّ كانت صحيفة الوجود معياراً توزن به المفاهيم والأفكار والمعتقدات؛ ليعرف صحيحها من فاسدها، وحقّها من باطلها، والعالم الذي إذا ما تأمّله الإنسان وتبصّر في معانيه ودلالاته اكتشف في هديه من المفاهيم والآراء ما لا تفيده الكتب ولا تكشف عنه الأقوال.

لكن إذا كانت صحيفة الوجود هي التي يقرأ منها أبو البركات وينتفع، وعلى أساسها

يقيـم الأفكار ويزن الآراء، فبأيّـة طريقة تُقرأ، وكيف يستطيع المـرء أن يفهم ما فيها، وأن يسبر غورها، ويكشف عن معانيها؟

هـل من خلال التجربة الحسّية، أو عبر التأمّل الذاتـيّ، أو من خلال الاتّصال بالعوالم القدسيّة التي تنكشف فيها هذه الصحيفة انكشافاً تاماً؟

تكشف نصوص أبي البركات عن فرق[٢٤] بين التأمّل الذاتي المستند إلى الاختبار الحسّي المباشر والمعاينة الملتصقة والحميمة، وبين لون من المعرفة الإشراقيّة.

فهو في نقده لابن سينا في قوله بجوهريّة المادة التي تشكّل مع الصورة الجسم الطبيعيّ يستعمـل هذا الاصطلاح بمعنى التأمّـل الذاتي المستند إلى الحسّ فيقول: «ويتّضح لك هذا الموضـوع من العلم إذا تأمّلت الصور الوجوديّة في الأجسام الطبيعيّة، وقابلت الكلّي المعقول بالأمـر الموجود، ولم تجعل الكتاب المنقول عن قائل عالم أصلاً تقابل به نسخة الوجود، كما فعـل هـذا القائل (يعني ابن سينا) حين أخذ يتمهّل لمـا وقع له من مفهوم كلام القدماء في الصـورة ورد حكـم الوجود إليه، فلم يستتبّ له ذلـك في كلّ شيء مع كلّ شيء، ولا اتّسق ولا تحقّـق، مع أنّه طـوَّل الكلام ودقّق النظر، بل تنظّر بحسب مـا اتّضح لك هاهنا...، وتجعل الأم الوجـود، وتقابل به الكتاب المنقول، فيقصر عليـك التطويل، ويتّسق المختلف، ويتحقّق المشتبه من أمر الصورة الطبيعيّة.»[٢٥]

فأبـو البركات ينصّ على ابن سينا وأمثاله في هـذا النص أنّهم يجعلون الكتاب المنقول أساسـاً ينطلقون منه، ثم يحاولون فهم العالم الموجود أو نسخة الوجود من خلاله، فيقعون في التناقض، ويسقطـون في مهـاوي الحيرة والتردّد. وهـو يرى أنّهم لو جعلـوا الوجود هو الأصل أو الأساس ثم حاولوا أن يفهموا ما في الكتب بالإحالة إليه، وأن يحاكموا ما فيها من أقوال على ضوء تأمّله وسبر أغواره واستيعاب مضامينه، لزال اشتباههم وانتفى تردّدهم، ولسلمـوا من الحيرة والضيـاع. ومثل هذا الموقف منه ينسجم مـع منهجه العام الذي يعلي مـن شأن المعارف العامية، وينتصر للوضـوح والبساطة اللذين يتمتّع بهما الوجود الطبيعيّ وأشياؤه المباشرة.

لكنّ أبا البركات يكشف لنا في نصّ آخر اعتقاده بأنّ صحيفة الوجود هي كتاب خاص لا يقـرؤه إلا أربـاب النفوس الشريفة ممّن صفت فطرتهم وارتقـت ذواتهم وارتفعت عقولهم واستنـارت قلوبهـم، كالأنبياء ومن هم على شاكلتهم من أهـل البصيرة والقلوب، يقول في

صدد ذلك: «وأنت إذا أنصفت نفسك علمت أنّ الوجود الكتاب الذي لا غلط فيه، وعلم الله به أمّ الكتاب، والوجود كنسخة منسوخة من علم الله لم يغلط ناسخها، فقراءتها عند ذوي البصيرة أسهل من قراءة الصحيفة عند ذوي البصر، وشواهدها لا تكذب، ودلائلها لا تخطيء، فمن كانت له بصيرة فقرأ فيها فعلم، فلا يضرّه في علمه كونه لا يكتب ولا يقرأ، حتّى يقرأ في نسخة النسخة التي يغلط كاتبها ويصحف، ويجهل مصنّفها ولا ينصف.»(٢٦)

ولعلّ مثل هذا النزوع العرفانيّ الصوفيّ الذي يتبدّى في هذا النصّ هو مجرّد حنين إلى اليهوديّة العرفانيّة كما أشار إليه بعض الباحثين،(٢٧) وهو عنصر جديد في منهج أبي البركات، لكنّه لا يكاد يخلّ بالعناصر الأساسية لهذا المنهج التي التزمها أبو البركات في سياق نقده للمشائية التزاماً صارماً وسار على هديها في كلّ خطوات تفكيره.

٣- المنطق والمعرفة

أولاً: المنطق وبعض مشكلاته

يعترف أبو البركات البغدادي في مفتتح بحث المنطق من كتابه المعتبر، بأنّ ما نُقل إلينا عن أرسطو من مباحث، تتّصل بهذا الجانب من الفكر الفلسفيّ، هي أكمل ما نُقِل عن المفكّرين والفلاسفة. وهي تكاد تحوي - بنظره - كلّ الأغراض التي تقصد منها وتطلب بواسطته. ولأنّ أبا البركات لم يكن يتعاطى مع التراث اليونانيّ في عمومه من منظور مذهبيّ ومن خلال خلفيّة معرفيّة مسبقة يفنّد على أساسها المنطق الأرسطيّ ويعالجه، فإنّه لم يمهّد لعرضه المنظّم لهذا العالم بأيّ تمهيد، ولم يقدّم له بأيّة مقدّمة سوى تلك التي تبيّن لنا موقفه المبدئيّ والعام من آلة الفكر، أو من الأساس الذي تستمدّ منه قيمتها وتكتسب مشروعيّتها.(٢٨)

أ- الأساس المعرفي لمشروعيّة المنطق

يؤسّس المنطق الأرسطيّ مشروعيته المعرفيّة استناداً إلى مشروعيّة غايته، إذ المفترض أنّه العلم الذي يرشدنا في خطوات تفكيرنا وينظّم لنا إدراكاتنا ويجنّبنا الخطأ في الفكر، ويمكّننا من التمييز بين الحقّ والباطل من الآراء والصواب والخطأ من الأحكام.

ولأنّ مثل هذه الغاية حاجة ضروريّة وطموح أكيد، فإنّ العلم الذي يحقّقها وينجزها يصبح مطلوباً لأجلها، ويستمدّ مشروعيّته منها ومستنداً إليها.

ولقد جرى أبو البركات[٢٩] في تعليل مشروعيّة المنطق على نفس الطريقة التي جرى عليها المتقدّمون فافترض أنّ الذين يطلبون العلم بالموجودات من العلماء ويطمحون إلى بلوغ الحقيقة وإدراكها، يختلفون في نتائج أنظارهم وما يتأدّى إليه تفكيرهم، ولا يتميّز عندهم الصواب من الخطأ، ولا الصدق من الكذب، ولا الحقّ من الباطل، وتضطرب أمامهم طرق المعرفة ومسالكها، فتختلف مذاهبهم، وتتعارض قناعاتهم، وتتضارب معتقداتهم. ومثل هذه الحقيقة تكشف - حسب أبي البركات - عن واقع أنّ الإنسان يعجز عن الوصول بواسطة فكره إلى الحقّ الذي يحصل له به اطمئنان اليقين، ويتعذّر عليه من خلال الاستناد إلى قدراته العقليّة بلوغ الحقيقة؛ إذ لو كان بمقدور البشر أن يصلوا إلى غاياتهم من الحقّ بمجرّد إعمال عقولهم لما استمر الاختلاف بينهم في أعلى مراتبه وأبلغ صوره، حتّى لا يكادون يتّفقون على مذهب أو يجتمعون على رأي. من هنا، مسّت الحاجة إلى أن يطلب العلماء ما به يتوصّلون إلى الحقّ، وأن يوفّروا الآلة التي يستعينون بها لتنظيم خطوات تفكيرهم، والوسيلة التي تيسّر لهم اكتساب المعرفة من أسلم سبلها وأقرب مداخلها وأسهل أبوابها، والتي تساعدهم على التمييز بين الحقّ والباطل من المعتقدات والصواب والخطأ من الفكر، والصادق والكاذب من النتائج.[٣٠]

هذا هو إذن الأساس الذي يمنح المنطق مشروعيّته المعرفيّة، كما نظّر لها المناطقة السابقون على أبي البركات، فهو الآلة التي تحدّد لنا طرق المعرفة الصحيحة، وتنظّم لنا فكرنا لنحسّن استثمار ما نملكه من معارف ومدركات، وتضع بين أيدينا القواعد والركائز التي ترشد عمليّة التفكير في كلّ خطواتها، ثم هي تمكّننا - بعد ذلك - من تمييز الخطأ من الصواب والحقّ من الباطل. ومثل هذا الأساس يقتضي في ما يقتضيه الإيمان بافتقاد الإنسان في أصل جوهره إلى ما يجنّبه الخطأ في الفكر، والزلل في الإدراك والاعتقاد، وأنّه يحتاج ليبلغ ذلك إلى آلة مصنوعة يضعها بنفسه، ويدبّر طرائقها على ضوء تجربته، لا فرق في ذلك بين فرد وفرد، مهما تفاوتا فيما بينهما في صفاء الفطرة أو تكدّرها، أو اكتمال الملكات أو نقصانها. فالمنطق حاجة إذن لكلّ فكر، وميزان لكلّ اعتقاد وتدبّر وإدراك، يستوي البشر في الحاجة إليه، والافتقاد إلى عونه.

وإذا كان أبو البركات التزم بوضوح مثل هذا الأساس الذي تقوم عليه مشروعيّة المنطق فهو لم يقبله على إطلاقه؛ إذ المنطق عنده حاجة ضروريّة لكن ليس لكلّ فكر، فالنفوس الإنسانيّة، بنظره، مختلفة في طبائعها وغرائزها.

وهداية الأذهان إلى حقائق المعارف والعلوم، وردّها عن الخطأ والزلل - وهي غاية المنطق - منها ما هو أوّلي ومنها ما هو تعلّمي، والأولية هي الحكمة الغريزيّة الموجودة بالفطرة لنفوس دون غيرها، بها يميّزون الحقّ من الباطل، وصائب الفكر من خطئه، بلا حاجة إلى آلة مصنوعة تحقّق لهم ذلك وتعينهم عليه. أمّا التعليميّة فهي الهداية التي تكفلها قوانين مصنوعة يبتكرها البشر مستندين إلى هداية الفطرة، أو بعبارة أخرى هي الهداية التي يبلغها أولئك الذين لا يملكون الحكمة الغريزيّة، مستندين إلى من يملك هداية الفطرة. فمثل هذه القوانين يتعلّمها فاقد الغريزة من واجدها.[٣١]

والذين يملكون الحكمة الغريزيّة قسمان - حسب أبي البركات:

الأول: يتمثّل في أولئك الذين حافظوا على صفاء فطرتهم ونقاء غريزتهم ونأوا بها عمّا يدنّسها ويشوّه صفاءها.

والثاني: يتمثّل في أولئك الذين تدنّست فطرتهم بما طرأ عليها من عادات وتعاليم ومعتقدات باطلة. والأوّلون قدوة لأنفسهم ولغيرهم، والآخرون يحتاجون إلى الأوّلين ليقابلوا غريزتهم بغريزتهم مقابلة النسخة بالأم فيصلحون ما طرأ عليها من فساد، ويبرؤونها مما خالطها من شوائب، ويقوّمون اعوجاجها.[٣٢]

أمّا الفاقدون، فهم قسمان كذلك: من يقبل الهداية ومن لا يقبل. والقابل هو الذي تنعدم عنده الغريزة الأصليّة، وينعدم كذلك ضدّها المانع من تعلّمها، فيهتدي بالتعليم، ويستفيد منه بقدر ما يتعلّم من القوانين المستندة إلى الغريزة الأصليّة والمستنبطة منها. أمّا الثاني وهو غير القابل، فهو الذي تنعدم عنده الغريزة ويتحقّق فيه ضدها فيكون بطبعه خارجاً عن الحكمة الفطرية، ومثله لا يستفيد من التعلم، ولا ينفعه الكسب، ولا يقبل الهدى لمانعٍ من طبعه وغريزته.[٣٣]

وإذا كانت هذه هي أصناف البشر باعتبار حصول هداية الفكر لهم وعدم حصولها، فإنّ الأوّل منها - أعني صاحب الغريزة الصافية، والفطرة السليمة - لا يحتاج إلى المنطق، ولا إلى أيّة آلة أخرى، ولا يفتقر إلى قضاياه ومسائله، ولا على طرقه ومسالكه وقوانينه، لاستغنائه بفطرته عنه، ولأنّ له من غريزته الأوليّة ما يغنيه عن تكلّف طرق مصنوعة مبتدعة تقوده إلى الحق، وترشده إلى الصدق.

أمّا من تنعدم فيه غريزة الحكمة ولا قابلية عنده للتعلم والكسب، فلا ينفعه المنطق بأيّ

حال من الأحوال، لافتقاره في الأصل إلى الحكمة، ولخلوّ فطرته منها، ولأنّ طبعه يمنعه من اكتساب الهدى فلا تفيده آلة ولا تنفعه طرق ولا تنجيه قوانين. والثاني والثالث - وهما من يملك غريزة لكنّه دنّسها بما شابها من تعاليم ومعتقدات، ومن لا يملك غريزة لكنّه قابل للتعلم — ينتفعان من المنطق بتفاوت، ويحتاجان إليه كلّ حسب مرتبته، بمعنى أنّ الحاجة عندهما متحققة لكنّها متفاوتة، لأنّ الأول يحتاجه لتقويم ما يملكه بالطبع والفطرة، والثاني يحتاجه لتقويم ما يكتسبه ويتكلّفه بالجهد والمشقة والتعلّم. فحاجة الثاني إذن أقوى، وانتفاعه منه أكبر وأشدّ.(٣٤)

فأبو البركات إذاً، لا يؤمن بأنّ الحاجة إلى آلة الفكر حاجة عامة شاملة في كلّ فكر، وبأنّ المنطق يعود بالنفع على كلّ فرد؛ إذ ثمّة في مذهبه واعتقاده من لا ينتفع من المنطق البتة من جهة، وهم أولئك الفاقدون لأهليّة التعلّم والاكتساب ولقابليّة الهداية، وثمّة كذلك من لا يحتاجه على وجه مطلق، وهم أولئك الذين صفت فطرتهم، واستغنوا بغريزتهم الأصليّة عن كلّ طريق مصنوع للمعرفة.(٣٥)

ومثل هذا الموقف يذكّرنا بموقف نظّر له السهروردي، حينما افترض أنّ المنطق حاجة للبحث ضروريّة - أعني للتعلّم والاكتساب - عند أولئك الذين يحتاجون في الوصول إلى الحقيقة إلى أن يتوسّلوا أساليب النظر والفكر والاستدلال، لكنّه ليس حاجة للمتألّهين الذين ارتقت ذواتهم وصفت فطرتهم، بحيث يبلغون المعرفة وينالون الحقيقة بإشراق داخلي جوّاني، وبانكشاف روحيّ باطنيّ. وهو يذكّرنا كذلك بموقف ابن تيمية - وهو هنا مستفيد من أبي البركات منتفع من موقفه ورأيه، متأثّر بمذهبه وفكره - الذي يرى أنّ المنطق لا ينتفع به الذكي، ولا يستفيد منه البليد.

ب- التصوّر، الفهم والمعرفة

وإذا كانت الألفاظ - حسب أبي البركات - إنّما تدلّ على المعاني أولاً وتدلّ على موجودات الأعيان بواسطتها، فإذا حضر معنى اللفظ في الذهن ثمّ حضرت العين التي كان ذلك المعنى مثالاً لها وصورة عنها قيل حينئذ: إنّ هذا هو ذاك، ولولا ذلك لم يكن لمن رأى شخصاً مرّة ثم غاب عنه سبيل إلى أن يعلم إذا شاهده مرة أخرى أنّه ذلك الأوّل، و أنّه ليس هناك فرق بين المشاهدة الأولى والثانية. بل لم يكن ثمّة سبيل لمن رأى شخصاً أو أشخاصاً من أفراد الناس أن يرى شخصاً آخر غيرهم فيعرفه بأنّه إنسان. وإنّما معرفته

لذلــك تنشأ من أنّه يجد الصورة المقرّرة في الذهن مــن الأول موافقة للصورة التي تقرّرت مــن الثــاني. ومعرفــة أنّ الصورة المنطبعة مــن الشخص المشاهد ثانياً هــي نفس الصورة للشخصــ المشاهد أولاً وتطابقها إنّما تنشأ من مطابقة صورته التي كانت تمثلت في الذهن أولاً لما أدرك منه ثانياً.(٣٦)

فلكلّ صورة حاضرة في الذهن ثلاث حالات من الحضور. فالصورة التي تتمثل في الذهن مــن مشاهدات الأعيان هــي عند أبي البركات تصورٌ. وما يحصــل من دلالات الألفاظ من المعاني والمفاهيم يسمّيه أبو البركات فهماً. وموافقة الصورة الحاصلة من دلالة الألفاظ لما يحصل من مشاهدات الأعيان يسمّيه معرفة.(٣٧)

ولأنّ أبــا الــبركات يميل إلى الاستنــاد في كلّ معرفة على الإطــلاق إلى الواقع الطبيعي وأوائل الأذهان، فالتصوّر عنده متقدّم رتبة على الفهم والمعرفة؛ إذ المُخاطب بلفظ ما، إذا لم يكن سبق إلى ذهنه تصور معناه، فإنّه لا يفهم ما يخاطب به ولا يدلّ عليه ما يسمعه من لفــظ. ويتحقّق ذلك فقط عندما يتقدّم تصوّر المعنــى ومعرفته، فإذا سمع لفظه انتقل منه إليــه. ومن شاهــد شيئاً - كذلك- لا يكون قد سبق له تصوّر معنــاه، لا يُقال: إنّه قد عرفه، بــل يُقــال تصوّره، وإنّما تحصل لــه معرفته إذا كان سبق له تصوّر معنــاه ثم شاهده ثانياً، فوافــق مــا أدركه مــن المشاهدة ما كان سبق لــه أن تصوّره منه أولاً، فيُقــال حينها: إنّه قد عرفه. ومثاله من يرى زيداً فيحصل له منه صورة، ثم يغيب عنه، ثم يشاهده ثانية، فتوافق صورتــه الثانية - أعنــي الصورة الحاصلة مــن مشاهدته الثانية - صورتــه الأولى. فيقال حينئذٍ: عرف.(٣٨)

ثانيــاً: المعــرفـــــة والإدراك

أ- مــدخـــل

يبنــي أبو البركات البغداديّ رؤيتــه الفلسفيّة حول طبيعة الإدراك - سواء كان حسّياً أم عقليّــاً - على نقاش مفصّل لنظريّة القوى النفسيّــة التي علّلت الفلسفة المشّائية بواسطتها الإدراك الحسّــي، وبيّنت من خلالها طبيعته وكيفيّة حصوله، وقرّرت على أساسها انقسام المــدركات والمعــارف إلى حسّية وعقليّــة، وجعلــت إدراك الأولى وظيفة الحواسّ الظاهرة والباطنــة، وإدراك الثانيــة وظيفــة العقل - وحده - لا تشاركه فيها أيّــة قوّة أخرى من قوى

النفس الإنسانيّة على الإطلاق؛ ولأنّ أبا البركات سوف يذهب بعيداً في مخالفته لما قامت عليه نظريّة الإدراك في الفلسفة المشّائية، وفي معارضته للنتائج التي تمخّضت عنها وخلصت إليها، فإنّه وجد لزاماً عليه أن يقدّم موجزاً لهذه النظريّة، في فروضها وما تدّعيه، وفي الخطوات التي قامت عليها، والحجج والبيّنات التي ارتكزت إليها، ليكون ذلك تمهيداً ضرورياً لمناقشة هذه النظريّة خطوة خطوة، بغية إثبات فسادها وتهافتها وعجزها عن تفسير الكثير من الإشكاليّات التي تحيط بالمعرفة البشريّة والإدراك، وليكون ذلك مقدّمة لازمة لعرض وجهة نظره في المعرفة والإدراك وأقسام المدركات وأنواعها وفي علاقة النفس بالعالم.

ونحن لا يعنينا هنا ما في رؤيته من جوانب الصواب أو الخطأ، ولا ما تتمتّع به من إحكام وتماسك منطقيّ، ولا النتائج التي تمخّض عنها تفكيره في قضايا المعرفة والإدراك. ما يعنينا على وجه خاص هو نظراته الثاقبة التي تبدّت في معالجته لنظريّة القوى النفسيّة، ولدور هذه القوى في عملية الإدراك، وآراؤه القيّمة حول علاقة النفس بالعالم، والكيفيّة التي تحصل بها المدركات، سواء كانت حسية أم عقلية، وغير ذلك من الآراء المبثوثة في حنايا مناقشاته، والتي سنعرض لها في مواضعها من هذه الدراسة.

ب- الإدراك الحسي، ورفض فكرة القوى النفسيّة «بين المشّائين وأبي البركات»

يتحقق الإدراك الحسي - في النظريّة المشّائية، وفق عرض أبي البركات الموجز لها- وفق نهجين:

الأوّل: يكون فيه الإدراك في صورة خارجيّة، وهو يحصل عبر أدوات الحسّ الظاهر، أعني الحواس الخمس الظاهرة، وهي السمع والبصر والذوق والشمّ واللمس.

الثاني: يكون فيه الإدراك في صورة داخليّة، عبر قوى وآلات مركوزة في باطن الإنسان، وتسمّى الحواسّ الباطنة - وهي تطابق في مذهب ابن سينا الحواسّ الظاهرة في عددها[٣٩] وهي الحسّ المشترك، التصوّر أو الخيال، التفكير أو التخيّل، الوهم، الحافظة أو الذاكرة.

والحس المشترك، حسٌّ باطني تلتقي عنده كلّ الإحساسات التي يتم تلقّيها عبر الحواس الظاهرة، مهما بلغت من الكثرة والتعدّد والاختلاف، وعليه فهذا الحسّ هو كالمركز بالنسبة إلى سائر الحواس الظاهرة؛ لأنّه يقبل صور المحسوسات الآتية إليه من أدوات الحسّ الظاهر. وللحسّ هذا علاقة مباشرة بالقوّة المصورة والقوّة الواهمة؛ إذ الأولى

تحفـظ الصور الحسية الـواردة إلى الحسّ المشترك وتختزنها، بمعنـى أنّ الصور لا تصل إلى القـوّة المصـوّرة لتخزّن فيهـا إلّا بعد ورودهـا على الحسّ المشـترك، وحصولها فيه قبل ذلك. أمّا الواهمـة فوظيفتها إدراك المعاني الجزئيّة الموجودة في الصور الحسّية، وبالتالي فهـي تتعامل مع الصور التي حصلت سابقاً في الحسّ المشترك. وللحس المشترك - كذلك - علاقة بكلّ من الحافظة الذاكرة والمتخيّلة؛ لأنّ الأولى منهما إنّما تحفظ المعاني الجزئيّة التـي يدركها الوهم من الصـور المحسوسة المنبثقة في الحسّ المشـترك. ولأنّ الثانية تجمع أو تفـرّق بـين الصور المحسوسة والمعاني الجزئيّة، وكلاهما ممّـا له أوثق الصلات بالحسّ المشترك.

أمّا وظيفة هذه القوّة، والمبدأ الذي يحتّم وجودها فيقرّرهما ابن سينا بقوله: «أليس قد تبصّر القطر النازل خطاً مستقيماً؟ والنقطة الدائرة بسرعة خطاً مستديراً؟ كلّ ذلك على سبيـل المشاهدة. لا على سبيل تخيّل أو تذكّـر، وأنت تعلم أنّ البصر إنّما ترتسم فيه صورة المقابـل والمقابـل، النـازل أو المستدير، كالنقطـة لا كالخط، فقد بقـي في بعض قواك هيئة مـا ارتسم فيـه أولاً، واتصل بها هيئة الإبصار الحاضر، فعندك قـوّة قبل (وراء) البصـر، إليهـا يؤدّي البصر، كالمشاهدة، وعندما تجتمع المحسوسات فتدركها، فهي المسماة بالحسّ المشترك.»(٤٠)

فنحـن حينمـا نبصر الخطّ المستقيـم لا نكاد نشـكّ في أنّه خط مستقيـم، لكنّ الواقع أنّ مثـل هـذا الخطّ إنّما هو نقـاط حصل بعضها في إثر بعض. لكـنّ الحسّ المشترك الذي ترتسـم فيه صورة مشاهدتـي لنقطة ما في مكان بعينه، ترتسم فيـه صورة مشاهدة نقطة أخـرى في مكان تالٍ مع بقاء الصورة الأولى مرتسمـة فيه، وهكذا ترتسم صورة الانتقالات المتلاحقـة للنقطة؛ ليحصل إحساس بـأنّ هذا الخطّ المستقيم ممتدّ في الهواء لا على شكل نقاط متتابعة.

وللحسّ المشترك وظائف أخرى تضاف إلى هذه الوظيفة أو تكمّلها.

- منهـا: إدراك المحسوسات الخارجيّة، المشتركة الآتيـة عن طريق الحواسّ الظاهـرة، مـع ما يحيط بها مـن ملابسات وأحوال، ومع مـا بينها من علائق الشـكل والمقدار والعدد والحركة والسكون... إلخ.

- ومنهـا: إدراك الإدراك، أو بعبـارة أخـرى الشعـور بتحقّـق الإدراك؛ إذ لـولا الحسّ

المشترك لما أمكن للإنسان أن يتثبّت من نفسه حين يكون في حالة رؤية أو سماع أنّه راءٍ أو سامعٌ. فالحواسّ وحدها لا تمنح هذا الشعور؛ لأنّها لا تدرك ذاتها، أو لا تنعكس على نفسها، لأنّ أفعال الحواسّ غير موضوعاتها. فالعين تبصر موضوعها، الذي هو الشكل أو اللون أو المقدار، لكنّها لا تبصر فعلها الذي هو الإدراك أو المشاهدة. فلا بدّ حينئذٍ من أن ينبعث شعوري بإدراكي، من مكان آخر، هو الحسّ المشترك الذي تنتهي إليه جميع المحسوسات.

وعلى أيّ حال فنظريّة القوى النفسيّة، التي فسَّر بواسطتها المشاؤون المسلمون المعرفة أو الإدراك الحسّي، نظريّة أرسطيّة بامتياز، كان للمسلمين فضل شرحها وتوضيحها، واستخلاص أبعادها، وإضافة عناصر إليها تكمّلها.

ولقد نشأت هذه النظريّة -في ما يظهر- في محاولة لتبرير العلاقة بين النفس التي يعتقد بتجرّدها وبساطتها ووحدتها، وبين ما يصدر عنها من أفعالٍ متعدّدة مختلفة ومتباينة، ولتأكيد أنّ العلاقة بين النفس وبين أفعالها تشبه علاقة التأثير المتبادل، فالنفس من خلال هذه العلاقة تتأثّر بقواها فتهتزّ مثلاً عند تعلّق القوى الغضبيّة أو الشهويّة بمتعلّقاتها، وتؤثّر في قواها عندما ينعكس شعورها عليها فتهتزّ، كما لو استشعرت في نفسك جانب الله، وفكّرت في جبروته، فيقشعرّ جلدُك ويقف شعرك، حسب تعبير ابن سينا.[41]

لكن ما المانع من أن تصدر عن النفس الواحدة البسيطة كلّ هذه الأفعال المختلفة المتنوّعة؟ ولم نحتاج من أجل تبرير مثل هذه العلاقة إلى وسيط كالقوى النفسيّة مثلاً؟ هنا يجد المشّاؤون أنفسهم أمام مبدأ أرسطيّ راسخ، مفاده أنّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، فإذا كانت هويّة النفس بسيطة، وأمراً واحداً لا تركّب فيه ولا تعدّد، فكيف تصدر عنه إذن مباشرة كلّ أفاعيلها، على ما بينها من ضروب الاختلاف والتعارض؟ ثمّ إنّ النفس لو كانت هي المبدأ المباشر لأفعالها - ومنها الإدراك - وجب أن يقتصر تأثيرها في صدور فعل واحد عنها بعينه. فكيف نفسّر صدور أفعال أخرى كثيرة عنها في وقت واحد بعينه؟

من هنا، نشأت فكرة القوى الإدراكيّة لتقوم بدور الوسيط بين النفس الواحدة، ومدركاتها الكثيرة المتنوّعة، الظاهرة والباطنة.

وأوّل ما يثيره أبو البركات البغدادي،[42] في وجه نظريّة القوى النفسيّة، التي ترتكز إليها نظريّة الإدراك في الفلسفة المشّائية، هو الضرورة التي تحتّم علينا الانتهاء إلى مثل هذا العدد المحدّد للقوى، والمبرّر المنطقي الذي يوجب علينا حصرها في خمس لا تزيد

عليها ولا تنقص. والذي يراه أن ليس ثمّة من داعٍ للاقتصار على مثل هذا العدد، وليس هناك تبرير منطقيّ يوجبها ويقتضيها. ولم يقدّم المشاؤون -حسب نظره- حجّة صريحة أو مضمرة على ذلك، ولا دليلاً معتبراً يؤيّد دعواهم، ويشهد لها ويدلّل على صوابها، فمن الممكن أن نزيد هذا العدد أو أن ننقص منه بلا أدنى التباس أو إشكال، ومن الممكن أن نجعل في كلّ عضلة من عضلات جسمنا قوّة عنها تصدر الأفاعيل، وتكون واسطة بين النفس وبين العالم.[43]

وليس هناك حسب أبي البركات من معنى لمقابلة الحواس الباطنة أو القوى بالحواس الظاهرة، فإذا كانت الأخيرة خمساً حسب الاصطلاح، فلمَ تكون الأولى خمساً كذلك؟ على أنّ المشّائين أنفسهم تردّدوا في أمر الحواس الظاهرة من غير أن يستقرّ رأيهم فيها على حال. فابن سينا، مثلاً، افترض أنّ حاسّة اللمس ليست قوّة واحدة، بل هي أشبه بجنس لأربع قوى مختلفة، قوّة تحكم في التضادّ الذي يوجد بين الحارّ والبارد، وأخرى بين اليابس والرطب، وثالثة بين الصلب واللين، ورابعة بين الخشن والأملس.[44]

وينقل أبو البركات هذا النصّ عن ابن سينا، ثم يعقّب عليه بالقول: إنّه لمَ لمْ يجعلوا للذوق قوى عدة كذلك، واحدة تفرّق بين الحلو والمر، وأخرى بين الحامض والحريف.

ومثل هذا الكلام من الممكن أن يجري في كلّ الحواس الظاهرة بلا استثناء. فتردّد ابن سينا إذن كاشف عن أنّ حصر الحواس الظاهرة في خمس هو مجرّد اصطلاح، ولا يوجب ذلك أن تكون حواس الباطن خمساً كذلك على طبقها.[45]

وكما تردّد ابن سينا في أمر الحواس الظاهر، تردّد في أمر حواس الباطن، فاحتار في أنّ الحافظة والمتذكّرة قوّة واحدة أو قوّتان، ثم يطالعنا في نصّ من الشفاء يحسم فيه تردّده، ليختار أنّها قوّة واحدة ذات وظائف متعدّدة فيقول: «ويشبه أن تكون القوّة الوهميّة هي بعينها، المتفكّرة والمتخيّلة والمتذكّرة، وهي بعينها الحاكمة، فتكون بذلك حاكمة بحركاتها وأفعالها، متخيّلة ومتفكّرة، متفكّرة بما تعمل من الصور والمعاني، ومتذكّرة بما ينتهي إليه عملها. وأمّا الحافظة فهي قوّة خزانتها.»[46]

ولا يكتفي أبو البركات ببيان فساد حَصر القوى النفسيّة في خمس - من جهة عدم قيام دليل على ذلك؛ ولأنّ المشّائين أنفسهم اضطربوا في كيفيّة بيانها بعد حصرها - بل هو يحاول أن يهدم الأساس الذي قامت عليه القوى من أساسه، وهو القول بأنّ الواحد لا

يصـدر عنه إلا واحد، مفترضاً أنّه مبدأ زائـف لا يقوم على أيّ سند منطقيّ من جهة، وهو منقوض بالمقاييـس المشّائية نفسها مـن جهة أخرى؛ لأنّ نفس الإشكاليّـة التي نشأت حول علاقة النفس بأفعالها استناداً إلى هذا المبدأ تبقى قائمة. وتنبثق من جديد، ذلك أنّ القوّة النفسيّة أمرٌ بسيط ووحدانيّ الذات فكيف تتكثّر أفعالها كذلك؟

ثـمّ إنّه ما المـراد من الواحد في هذا المبدأ الأساس؟ إذ الواحد إمّا واحد بالجنس، وإمّا واحد بالنوع، وإمّا واحد بالعدد.

وحسب هذا المبدأ يلزم أن يكون الواحد بالجنس لا يصدر عنه إلا واحد بالجنس، وعن الواحـد بالنـوع إلا واحدٌ بالنوع، وعن الواحـد بالعدد إلا واحد بالعـدد. ويلزم من ذلك أن تكـون القوّة النفسيّة الواحـدة بالعدد لا يتصوّر لها إلا أن تفعل فعـلاً واحداً فقط ثم تبطل بعـد ذلك، لأنّ المبدأ هنـا يلزمنا بأن لا يصدر عن الواحد إلا الواحـد. وكلّ قوّة نفسيّة هي واحدة بالعدد لا ريب، فكيف إذن صدرت عنها أفعال متعدّدة لا تقع تحت حصر؟[٤٧] وعليه فليـس من الضـروري أن تنشأ كثرة في القوى بسبب كثرة ما يصـدر عنها من أفعال وآثار. وإذا أمكن أن تصدر الأفعال الكثيرة بالعدد عن قوّة واحدة بالعدد، فلتصدر الآثار الكثيرة بالنـوع عـن قوّة واحدة لا تكثّر فيهـا لا بنوع ولا بعدد، ولتصدر كلّ هـذه الأفعال والآثار عن النفـس مباشـرة من غير حاجة إلى توسّط قوى بينها وبين آثارهـا، وعليه فليس ها هنا إلا النفس وآلاتها من القوى الحسّية دون قوى باطنة تتوسّط بينها وبين آلاتها.[٤٨]

وهكذا يسقط أبو البركات الأساسَ الذي قامت عليه فكرة القوى الإدراكيّة، ليفتح المجال أمـام علاقة مباشرة بين النفس وعالم الواقع، لا تتوسّط فيها إلا الآلات الحسّية الإدراكيّة، من غير أن يخلّ ذلك بوحدة النفس وبساطتها، كما سوف يأتي في ما بعد.

فالنفـس إذن حاضرة أمـام أفعالها بشكل دائم، ولها معها علائـق شعوريّة، تستوي في ذلـك أفعالها الطبيعيّة وأفعالهـا الإدراكيّة، لكنّ شعورها بأفعالهـا الطبيعيّة شعور مضمر غـير واضح ولا متميّز، وشعورها بأفعالها الإدراكيّـة متفاوت بين مدرك ومدرك. فثمّة عور للنفس بأفعالها نستثبت فيه المشعور به وندركه في تميّز ووضوح، وشعور أضعف من السابق، بحيـث لا يتحقّق فيه تميّـز ولا وضوح. وسبب تفاوت هذين الشعوريـن، هو أنّ الإدراك يمرّ عـبر مراحل محـدّدة، فأوّل ما يُستثبت الشيء بالملاحظة، ثم يحفظ بعدها، ثم يتذكّر عند الحكم. والإدراك بهذا الترتيب لا يكاد يبلغ إلا أفعال النفس الإدراكيّة، أما أفعالها الطبيعيّة كالجذب والمسك.. والهضم إلخ، فلا تستثبته النفس في تميّز ووضوح، ذلك أنّ هذه الأفعال

الأخيرة إنّما تجري على نهج الاتّصال المستمرّ، فهي على وتيرة دائمة واحدة، سواء في حركاتها أو أماكنها، والشيء الذي لا تفاوت في حركته ولا تتغيّر حركته بسرعة أو ببطء، ولا ينتقل من حدّ الحركة إلى حدّ السكون أو بالعكس، لا نعثر فيه إلا على استمرار متجانس الأنحاء متشابه الحدود، بحيث لا يلاحظ فيه تميّز أو اختلاف. ومن ثمّة يتشابه الأمر على الإدراك، وتستوي حياله أنحاؤه وأرجاؤه... مع أنّ النفس إنّما تفعل مثله عن شعور، لكنّه شعور غير واضح ولا متميّز. ومثل هذا الذي يجري في الأفعال الطبيعيّة يجري في بعض الأفعال الإدراكيّة، التي لا نعثر فيها إلا على استمرار متجانس الأنحاء، فأنت «لا تشعر - مثلاً - ببصرك ولا تعرف تغيّرَ ما تتشابَه حالاتُه ويستمرّ تغيّره، ما لم تكن في حركته وقفة، أو طفرة، أو سرعة، أو بطء، وتستثبت منه حالاً سبقت في ذهنك فتقابلها بحال أخرى مخالفة لها وتدركها فيه، فإنّ الشمس في حركتها لا يشعر بها من استمر على مشاهدتها وتأمّلها، حتى يستثبت موضعاً معيّناً ممّا يدرك فيه حركتها، فيحفظه ويتذكره بعد مدّة تمتد، ومسافة طويلة تنقطع، يقيس فيها بين الموضعين فيجد الفرق بينهما، ويشعر بالحركة من أحدهما إلى الآخر شعوراً معقولاً لا محسوساً.»[٤٩] فشعورنا إذن بمثل هذه الإدراكات شعور غير متميّز ولا واضح، مثله مثل شعورنا بأفعالنا الطبيعيّة، وبالتالي يستحسن أبو البركات تسميته بالشعور العقليّ أو النفسيّ، في قبال شعور النفس الواضح الذي يسمّيه بالشعور الحسّي. ويمثّل للفرق بينهما بالإنسان يُعطى قدراً من ألم شديد في صورة شديدة البطء، وعلى حدود شديدة التدرّج، فلا يشعر بألمه حينئذ، في حين أنّ نفس المقدار من الألم لو باغته جملة لشعر به شعوراً واضحاً متميّزاً، أعني شعوراً حسياً.[٥٠]

ولقد اتّضح من كلّ ما مرّ أنّ أبا البركات لا يرتضي ما قرّره المشاؤون من وسائط بين النفس وبين أفعالها في عمليّة الإدراك، فالنفس عنده هي أصل الإدراك وفاعله ومصدره، وهي تلتقي بالموضوع المدرَك التقاء مباشراً عبر آلاتها الحسّية، أعني الحواسّ الظاهرة، التي هي مجرّد حوامل وأدوات، تدرِك بها النفس مدرَكاتها، من غير أن يكون لها أيّ دور إدراكيّ إيجابيّ.

وأوّل ما يستمسك به أبو البركات لإثبات نظريّته هو الشعور الذاتيّ وهو شيء قرَّره جزءاً من منهجه الذي يعتمده ليميّز به صحيح الآراء من فاسدها -كما مرَّ معنا سابقاً- ذلك أنّنا نشعر في نفوسنا شعوراً محقّقاً لا يشوبه تردّد، بأنّ الواحد منّا هو الذي يبصر ويسمع ويفكّر ويشتهي ويكره ويرضى...إلخ، وأنّه هو بذاته الواحدة التي لا تعدّد فيها ولا

انقسام وراء كلّ ما يصدر عنه من أفعال وآثار وما يلابسه من أحوال. وهو إذ يدرك ذلك بشعور ذاتيّ واضح، فإنّه يشعر كذلك بأنّ ذاته هذه لا تنقسم ولا تتغيّر ولا تختلف، حينما يحصل ذلك كلّه في أفعالها وآثارها وأحوالها. فالذات واحدة. وهي بالرغم من تغيّر آثارها واختلافها وتعدّدها، لا يعتريها تغيّر، ولا تلحقها كثرة، ولا يصيبها تعدّد.[٥١]

فالأمر هنا يدور إذن؛ بين نفس مدركة وآلة أو محلّ للإدراك، لا دور لها إلا كونها آلة، فالعين مثلاً محلّ للإدراك فاعل، وكلّ امرئ لو خلّي وشعوره الداخليّ لا يشعر بأنّ في الآلات هذه قوى تفعل فيها الإدراك، بل يشعر بأنّ ذاته هي الفاعلة للإبصار في آلة هي العين مثلاً وللذوق في آلة هي اللسان، «فيكون الباصر الذي أعرفه وأشعر به هو أنا، أعني نفسي التي هي ذاتي وهويّتي، وما سواها إمّا حامل أو موصل، كالعين والروح (يعني الحياة) التي فيها، وليست هذه الروح الموصلة قوّة باصرة، فإنّي لا أنتفع بإبصارها، بل بقبولها واتصالها.»[٥٢]

وإلغاء القوى المتوسّطة بين النفس وآلاتها الخارجيّة في عمليّة الإدراك ووضع النفس مباشرة أمام مدركاتها، يجعل الخلاف بين أبي البركات وبين المشّائين خلافاً بعيداً وجذرياً، لا في طبيعة الإدراك فحسب، بل كذلك في صورة حصول المدرَكات كذلك. فإذا كانت النفس إنّما تصل إلى مدركاتها عند المشّائين عبر قواها الحسّية الباطنة والفاعلة، فإنّها عند أبي البركات تلتقي بمدرَكاتها من غير وسائط فاعلة أو قوى مدركة، ولا يبقى ها هنا إلا الآلات القابلة.

ويترتّب على هذا الخلاف افتراقٌ لا ريب فيه، بين الفلسفتين حول طبيعة الإدراك؛ إذ يعرِّفه ابن سينا فيقول: «إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها بما به يدرك.»[٥٣] وهذا معناه أنّ الإدراك هو قبول المدرِك لصورة المدرَك، ومثل هذا القبول قد يكون قبولاً لصور المحسوسات في الحواسّ، وهو الإدراك الحسّي، وقد يكون قبولاً لصور المعقولات في العقل، وهو الإدراك العقليّ. ويتحقّق مثل هذا الإدراك أو الحضور بانطباع الصور في القوى المدرِكة، التي هي الحواسّ الباطنة أو الظاهرة. والنفس تدرك ذلك أو تعرفه حين تستشرف هذه القوى، وتستطلع ما فيها من صور ومُثُل.

لكنّ الإدراك عند أبي البركات ليس انطباعاً لصورة المدرَك في القوى المدرِكة، بل هو إضافة للشيء المدرِك أولاً وبالذات إلى الشيء المدرَك.[٥٤]

فليس الأمر إذاً، أمرَ صورٍ ترحل عن أشيائها أو موضوعاتها لتنطبع في قوّة مدرِكة أو حاسّة، بل الأمر هنا يدور بين مدرِك ومدرَك، وحالة ثالثة بين هذين، تنشأ حين يتّجه الأوّل إلى الثاني، وهي ما يسمّى بالإدراك، وهي حالة ترجع أوّلاً إلى المدرِك أعني إلى النفس، فوجود طرفي الإدراك معاً غير كافٍ لانبثاق معنى الإدراك وحصوله، وإلا كانت النفس الإنسانيّة تدرك كلّ موجود، ولا يعزب عنها حال من أحوال الموجودات على الإطلاق، فلا بدّ إذن من وجود أمرٍ ثالث هو هذه الحالة الإضافيّة بين النفس وبين الأشياء. وإذا كانت الإضافة تقضي بالضرورة بوجود مضاف ومضاف إليه، فالإدراك لا يكون إلا بين طرفين موجودين، ومن ثمّ يغدو القول بإدراك المعدومات عبثاً محضاً لا طائل تحته.(٥٥)

وتنشأ الحالة الإضافيّة هذه بين النفس ومدركاتها، حين تلفت الحواس الظاهرة النفس إلى شيء مما يزخر به عالم الأعيان من أشياء ووقائع وأحوال. فثمة إذن علاقة حميمة بين نشاط النفس وبين هذه الحواس، الأمر الذي ينتج عنه دائماً نشوء حالات إضافيّة متكثّرة بين النفس ومدركاتها.

إذن يرفض أبو البركات كلّ القوى النفسيّة التي جعل لها المشاؤون فعلاً مؤثراً في صميم عمليّة الإدراك، ويحصر الأمر بين النفس من جهةٍ ومدركاتها من جهةٍ أخرى. أمّا الحواسّ الظاهرة، فليست سوى أدوات أو حوامل للإدراك.

وإذا كانت قضيّة الاعتبارات المادية التي تحيط بالمدرَك فتمنع النفس - لتجرّدها - من أن تنال الموضوعات الخارجيّة بشكل مباشر، شكّلت حجر عثرة في بناء نظريّة الإدراك عند المشّائين، فإنّها تكاد هنا في نظريّة أبي البركات تختفي اختفاء مطلقاً؛ لأنّ الصورة المدركة ها هنا هي الوجه الآخر للصورة الحسّية الموجودة في الخارج، أو فقل للموضوع الخارجيّ، ومعنى ذلك أنّها ليست محسوسة حتّى ينشأ الإشكال الذي تثيره طبيعتها المادية وملابساتها الحسّية، بل هي صورة معقولة. وهي بمعقوليّتها تحصل في النفس مباشرة دون أن تمرّ عبر سلسلة من القوى الحسّية، تتدرّج فيها من الحسّ إلى العقل كما ترى النظريّة المشّائية -كما سيأتي عند الحديث على الإدراك العقليّ- فعالم النفس حينئذٍ هو عالم الصور، وهو بريء من المادّة وملابساتها، فلا عجب حينئذٍ، إذا ما نظرنا إلى الجبل، أن ترتسم في أنفسنا صورة هذا الجبل بكلّ ما تحكيه أو تعكسه من أبعاد وأحجام ومقادير. فالصورة ليست هي الذات المادّية للجبل ولا هي شبح مادّي يرحل عنه وينطبع في النفس، بل انعكاس عقليٌّ تقوم به النفس حين تكون أمام الأشياء، وهو عالم تسقط فيه الاعتبارات

الحسّيـة والمادّية، فلا حـرج أن تتكاثر الصور وتتعاظم. فالنفس إذن تدرك الشيء في ذاته على ما هو عليه من جهة ومقدار ومسافة ومكان، لا صوراً منتزعة من الأشياء في أوضاعها وملابساتها. يقول أبو البركات معبّراً عن ذلك: «ويبقى الذي لا شكّ فيه الآن ممّا يشعر به الإنســان، وما أوضحته المشاهـدة والبيان، أنّ المبصر من الإنسان نفسُه التي هي ذاته التي يشعـر بها شعوراً لا يرتاب بـه أنّها هي التي أبصرت، ولكن بالعـين، وسمعت، لكن بالأذن، ويتحقّق أنّه هو الرائي لا غيره، والسامع لا غيره، وليس الرائي فيه غير السامع، مع أنّه يرى الشيء في مكانه وعلى مقداره لا مثاله في داخل دماغه.»(٥٦)

وإذا كان هـذا هو تفسير أبـي البركات للإدراك الحسّي، فما هو حـال الإدراك العقليّ عنـده؟؟ وهـو أمر يحتـاج إلى معالجة مفصّلة لا يتسـع لها المقام، ولعلنـا نوفق إلى متابعة البحث في محل آخر.

الهوامش:

١- هـو هبـة الله أبو البركات بن علي بن ملكا البغدادي، فيلسـوف وطبيب من القرن الخامس، كان يهودياً فأسلم. نشأ في بغداد ودفن بها.

٢- يلاحظ حوله: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ج١. ص ٣٧٩، القاهرة؛ والزركلي، الأعلام، ج٣، ص ١٥٦؛ وإسماعيل البغدادي، هدية العارفين، ج٢، ص ٥٠٧. ومصادر أخرى كثيرة.

٣- حتـى نقد الغزالي لم يخلُ من مثل هـذا النزوع بالرغم من عمق اطلاعه على مباحث الفلاسفة وتأثّره بمنهجهم وطريقتهم ومنطقهم... ذلك أنّ الدوافع التي حرّكته لمواجهة العلم اليونانيّ انطلقت من كونه يتعرّض لأصول الدين. يلاحظ: تهافت الفلاسفة، تح: سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٠م، ص ٨٢- ٨٣.

٤- أحمد الخطيب، الجانب النقدي، ص ٧٨.

٥- كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ص ٢٦٨. ويقارن الجانب النقدي، ص ٧٨.

٦- المعتبر، المقدمة، ص ٢.

٧- المصدر نفسه.

٨- الفارابي، الجمع بين رأي الحكيمين، القاهرة، ١٩٠٧م، ص ٢٢.

٩- ابـن سينـا، «رسالة في إثبات النبوّات» ضمـن: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيـات، القاهرة، ١٩٠٨م، ص ١٤٤.

١٠- المصدر نفسه.

١١- المعتبر، المقدمة، ص ٣.

١٢- كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ص ٢٦٩.

١٣- محمـد علي أبو ريان، وعلـي سامي النشار، تاريخ الفكر الفلسفـيّ في الإسلام، القاهرة، ١٩٣٥م، ص ٣٩٩.

١٤- الجانب النقدي، ص ٨٦.

١٥- المعتبر، المقدمة، ص ٣.

١٦- المصدر نفسه.

١٧- المعتبر، ج٢، ص ٦٨.

١٨- الجانب النقدي، ص ٨٨.

١٩- المعتبر، ج٢، ص ٦٨.

٢٠- المعتبر، ج٢، ص ٦٩.

٢١- الجانب النقدي، ص ٢٢٦.

٢٢- المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

٢٣- المعتبر، ج٢، ص ٧٨.

٢٤- المعتبر، المقدمة، ص ٣.

٢٥- المصدر نفسه، ص ٤.

٢٦- الجانب النقدي، ص ٩١.

٢٧- المعتبر، ج٢، ص ١٢٤.

٢٨- المعتبر، ج٢، ص ٤٣٧.

٢٩- الجانب النقدي، ص ٩٣.

٣٠- المعتبر، ج١، ص ٥.

٣١- المصدر نفسه، ص ٥.

٣٢- المصدر نفسه، ص ٥.

٣٣- المصدر نفسه، ص ٧.

٣٤- المصدر نفسه.

٣٥- المصدر نفسه.

٣٦- المصدر نفسه، ص ٧.

٣٧- المصدر نفسه.

٣٨- المعتبر، ج١، ص ٣٤- ٣٥.

٣٩- المصدر نفسه، ص ٣٥.

٤٠- المصدر نفسه، ص ٣٦.

٤١- لم يعرف أرسطو سوى ثلاث من هذه الأدوات، هي: الحس المشترك والتخيل والذاكرة.

٤٢- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج١، ص ١٤٢.

٤٣- الإشارات والتنبيهات، ج٢، ص ٣٢٢.

٤٤- المعتبر، ج٢، ص ٣١٠.

٤٥- المصدر نفسه، ج٢، ص ٣١٠.

٤٦- ابن سينا، النجاة، ج٢، ص ٢٦٠. والمعتبر، ج٢، ص ٣١٠- ٣١١.

٤٧- المعتبر، ج٢، ص ٣١٠ – ٣١١.

٤٨- الشفاء، ج١، ص ٣٢٤. ويلاحظ صدى مناقشة أبي البركات حول عدد القوى عند المتكلّمين، انظر مثلاً: الفخر الرازي، المباحث المشرقية، حيدر آباد، ١٣٤٣هـ، ج٢، ص ٢٦٠.

٤٩- المعتبر، ج٢، ص ٣١٤. ويرى أبو البركات أن هناك من التزم بأن كلّ فعل يحدث ويبطل فمن قوة تحدث وتبطل كذلك، وهو يرى أن مذهباً كهذا لغو وعبث، لأننا ندرك بالبداهة أن ما يفعل اليوم من أفعال هو نفسه ما فعل بالأمس، ولأن شعورنا قائم على استمرار القوى مع حدوث الأفعال وبطلانها، وهذا الشعور عنده أصدق بكثير من الاعتبارات الحسية.

٥٠- م.ن. ويلاحظ هذه الفكرة فيما بعد عند الرازي في: المباحث المشرقية، ج٢، ص ٢٤١.

وفي: شرح الإشارات، ج١، ص ١٥٥. وكذلك عند.... في: المواقف، مصر، مطبعة السعادة، ١٩٠٧م، ج٧، ص ١٠٢.

٥١- المعتبر، ج٢، ص ٣١٥.

٥٢- المصدر نفسه، ص ٣١٦ و ص ٣١٧.

٥٣- المصدر نفسه، ص ٣١٨.

٥٤- المصدر نفسه، ص ٣١٩.

٥٥- الإشارات والتنبيهات، ج١، ص ١٣٠.

٥٦- المعتبر، ج٢، ص ٣٢٣.

٥٧- المصدر نفسه، ص ٣٢٣.

٥٨- المصدر نفسه، ص ٣٣٣. ونحن قد نجد هذه الفكرة عند السهروردي الإشراقي.

يلاحظ: حكمة الإشراق، ط قديمة، مع شرح القطب الشيرازي عليها، طهران، ١٣١٥هـ. ص ٤٥٤. وينقله عنه السبزواري بلا تردّد. يلاحظ: شرح المنظومة، ط طهران، د.ت، ص ١١٢. وثمة أثر واضح للأفلاطونية المحدثة في مثل هذا المذهب، لأنها ترى أن النفس هي المبصرة بذاتها من غير قوة مدركة تكون وسيطاً، لأنها بذاتها تحتوي على جميع الحقائق الوجودية. وعندما تلتقي بالأشياء تحصل لها عملية الإدراك. يلاحظ حول الفكرة: أفلوطين، التاسوعة الرابعة، تح. فؤاد زكريا، القاهرة، ١٩٧٠م، ص ١٢٩- ١٣٢.